レーニン生誕100年記念

レーニン10巻選集

別巻 II

日本共産党中央委員会
レーニン選集編集委員会 編

大月書店

レーニン生誕100年記念

レーニン10巻選集

別巻 II

日本共産党中央委員会
レーニン選集編集委員会 編

大月書店

はしがき

このヴェ・イ・レーニン10巻選集は、レーニン生誕百年記念出版として日本共産党中央委員会レーニン選集編集委員会の責任で編集し刊行するものである。

一九世紀の四〇年代、マルクスとエンゲルスによってつくりあげられた科学的社会主義の学説のもつ不滅の真理性と豊かな創造性は、一世紀余にわたる世界史の発展と国際労働者階級が示したすべての闘争によって、あますところなく実証されている。

レーニンは、マルクスとエンゲルスの学説を正しく継承し、一九世紀末から二〇世紀の初めにかけて、帝国主義とプロレタリア革命の時代の新しい歴史的条件のもとで、哲学、経済学、社会主義というマルクス主義の三つの構成部分全体にわたって、マルクス主義を創造的に発展させた。レーニンは、社会主義革命とプロレタリアートの執権(ディクタツーラ)の理論と戦術を仕上げ、労働者階級の前衛部隊としての党の建設、ブルジョア民主主義革命におけるプロレタリアートのヘゲモニーの思想、ブルジョア民主主義革命の社会主義革命への成長転化、労働者階級と農民の同盟、帝国主義の理論的分析、一国における社会主義革命の勝利の可能性、社会主義革命と民族解放運動の結合、社会主義建設の道と方法等々の問題について、マルクス主義を新しい段階に発展させた。

マルクスによって創始され、レーニンによって発展させられたマルクス・レーニン主義は、現代の国際プロレタリアートのまえに提起されたすべての根本問題について原則的な解答をあたえている。マルクス・レーニン主義は、今日、全世界のほとんどすべての国で労働者階級の前衛党の行動の指針となり、社会主義世界体制、資本主義諸国の革命運動、民族解放運動を三つの原動力とする現代の巨大な人民運動を指導する偉大な物質的力となっている。

日本の労働者階級と人民の闘争を勝利にみちびく最も重要な保障は、マルクス・レーニン主義の基本的諸命題を、

現代の複雑な諸条件や、わが国の特殊性に応じて具体的に適用し、発展させる創造性と、マルクス・レーニン主義の原則を厳密に擁護する原則性とを正しく統一することである。

この選集の発刊の目的、編集の基本的観点も、この要求にこたえることにある。

編集にあたっては、(1)レーニンの全労作をつらぬく思想と基本命題を全体として理解できるようにすること、(2)わが国の歴史的条件、特殊性を考慮し、日本の労働者階級と人民の実践的課題にこたえること、(3)今日、国際共産主義運動とマルクス・レーニン主義の直面している重要な試練を正しくのりこえ、マルクス・レーニン主義と国際共産主義運動の歴史的発展をかちとる課題にこたえることに主眼をおいた。これらの点は、この選集のすぐれた特徴となっていると確信している。

このような選集は、日本の民主運動や革命運動の発展に貢献し、わが国におけるマルクス・レーニン主義の発展を願う多くの人々から、久しく求められていたものである。

この選集は、日本の独立、民主、平和、中立、生活向上をめざしてたたかっているすべての人々に、喜びむかえられるものと確信する。

この選集が、祖国を愛し、平和と民主主義を求めるすべての人々、さらに社会主義、共産主義日本の実現を願う人人にひろく読まれ、民主運動と革命運動の実践のなかで生きいきと活用されることを心から期待してやまない。

＊　＊　＊

選集の刊行にあたって、より正確で、より立派な翻訳に仕上げるために努力してくださった方がた、発行、発売にあたって全面的な協力をいただいた大月書店の方がたにたいして、あらためて謝意を表するものである。

一九六九年一一月

日本共産党中央委員会
レーニン選集編集委員会

凡　例

一　本巻は、レーニン生誕百年記念出版として日本共産党中央委員会レーニン選集編集委員会の責任で編集し刊行するものである。

一　編集にあたっては、邦訳『レーニン全集』(第四版)および国民文庫などの訳文を原則として使用し、全集第五版にもとづいて手をくわえた。ただし、レーニンが各国の諸著書から引用した文章は、それぞれ原則としてその国語の原文から訳出したが、レーニンが原語をあげて対照させている用語については、レーニンの訳語によった。行論上レーニンの訳文にしたがった箇所も若干ある。

一　原文のゴシック体の箇所は訳文でもゴシック体にし、イタリック体の箇所には傍点を付し、イタリック体で隔字体の箇所には白丸を付した。ただし見出しのところなど、この方針によらなかった場合もある。

一　レーニンの原注は*をもって示し、本文の段落末にかかげた。

一　事項注は、本文中の該当箇所に通し番号(一)(二)……をつけて巻末に一括してかかげた。この注は全集第四版および第五版の注を参考にして多少簡略にした。そのなかに出てくるレーニンの著作のページ数は邦訳『レーニン全集』のものであり、マルクス、エンゲルスの著作のページ数は邦訳『マルクス＝エンゲルス全集』、同『選集』(全八冊)のものである。また、訳文については、若干手をくわえた。なお簡単な注は〔　〕に入れて本文中に示した。

一　人名注は、全集第五版の注を参考にしてごく簡略にして作成し、アイウエオ順に配列して巻末に一括してかかげた。

一　人名、地名は現地読みに近く表記することを原則にしたが、慣用に従ったものもある。

目　次

唯物論と経験批判論

ある反動哲学についての批判的覚え書(一)

一九〇八年二―一〇月に執筆、第四章の一への補足は一九〇九年三月に執筆
一九〇九年五月にモスクワで「ズヴェノ」出版所により単行本として印刷
一九〇九年版のテキストにより、一九二〇年版のテキストと照合して印刷

第一版への序文

　自分ではマルクス主義者のつもりでいる幾人かの文筆家たちが、わが国で今年になって、マルクス主義の哲学にたいして本物の征戦をくわだてた。半年たらずのあいだに、主として、いやほとんどもっぱら弁証法的唯物論の攻撃にむけられた四冊の書物が出版された。まず第一にこれにあたるものは、一九〇八年、サンクト・ペテルブルグ発行の、バザーロフ、ボグダーノフ、ルナチャルスキー、ベルマン、ゲリフォンド、ユシケヴィチ、スヴォーロフの論文集『マルクス主義哲学についての（？　に反対する、というべきであった）概説』であり、つぎに、ユシケヴィチの著書『唯物論と批判的実在論』、ベルマンの著書『現代の認識論の見地から見た弁証法』、ヴァレンチノフの著書『マルクス主義の哲学的構成』である。

　これらすべての連中は、マルクスとエンゲルスが、何十回となく自分たちの哲学的見解を弁証法的唯物論と呼んだことを知らないはずがない。しかも、その政治的見解がはっきりちがっているにもかかわらず、弁証法的唯物論にたいする敵意で統一されているこれらすべての連中が、同時に、おこがましくも哲学上ではマルクス主義者であると称しているのである！　エンゲルスの弁証法は「神秘説」である、とベルマンは言う。エンゲルスの見解は「古くさくなってしまった」となにか自明のことのようにバザーロフは事のついでに言いすてている、――「現代の認識論」だの、「最新の哲学」（または「最新の実証主義」）だの、「現代自然科学の哲学」だの、または「二〇世紀の自然科学の哲学」だのというものさえをも、大いばりで引きあいにだしてくるわが勇士たちによって、唯物論は論破されてしまったもののように見える。これらすべての最新めかした学説を拠りどころとしてわが弁証法的唯物論の絶滅者たちは、おそれるところもなく、あからさまな信仰主義*を口にするまでにいたっている（ルナチャルスキーの場合に最も明瞭だが、けっして彼一人だけではない！）[2]。だが、マルクスとエンゲルスにたいする自分たちの態度をきっぱりときめる段になると、彼らのあらゆる大胆さと、自分の本来の信念にたいするあらゆる尊敬の念とが、一度に消えてなくなる。実際には――弁証法的唯物論の、すなわちマルクス主義の、完全な放棄。言葉のうえでは――際限のない言いの

がれ、問題の本質を避け、自分の離反をかくし、唯物論一般のかわりに唯物論者たちのなかのだれか一人をもちだしてくる試み、マルクスとエンゲルスの無数の唯物論的言明を率直に検討することに断じて応じないこと。これこそは、あるマルクス主義者（プレハーノフをさす）の適切な表現をかりて言えば、まさしく「ひざまずきながらの反抗」である。これこそは典型的な哲学上の修正主義である。というのは、修正主義者だけが、マルクス主義の根本的見解にそむきながら、しかも放棄してしまった見解を、公然と、率直に、きっぱりと、明瞭に「清算する」ことをおそれたか、またはそうする能力がなかったことによって、なげかわしい名声をかちえているのだからである。正統派の人々がマルクスのある古くさくなった見解に反対をとなえるようになった場合には（たとえばメーリングが若干の歴史上の命題に反対した場合[三]のように）——それはいつでも明確にかつくわしくおこなわれたので、なんびともかつてそのような文筆上の発表のなかにあいまいなものを見いだしたことはなかったのである。

＊　信仰主義とは、知識のかわりに信仰をおく、または一般に信仰にある重要性をあたえる学説[四]である。

そうはいっても、『マルクス主義哲学「についての」概説』のなかには、真理に類する一つの文句がある。それは、「おそらくわれわれ（すなわちあきらかに『概説』の共同筆者たち全体のことである）は、まちがっているかもしれない。しかし、われわれは探究している」（一六一ページ）というルナチャルスキーの文句である。この文句の前半は絶対的真理をふくんでいるが後半のふくんでいるのは相対的真理であるということを、私は読者諸君の一読をあおごうとする本書のなかで、できるだけくわしくしめすことにつとめよう。いまはただ、もしもわが哲学者たちが、マルクス主義の名においてではなく若干の「探究しつつある」マルクス主義者の名においてかたったのならば、彼らは、自分自身にたいしてもマルクス主義にたいしても、もっと敬意を表することになったであろうに、ということだけを注意しておく。

私についていえば、私もまた哲学上の「探究者」である。すなわち、この覚え書で私は、マルクス主義を装って信じられないほどあいまいな、こんがらがった、反動的なものを提出している人々が、どこで道をふみはずしたかを、探索することを自分の課題としたのである。

著者

一九〇八年九月

第二版への序文

この版は、本文の個々の訂正以外には、まえの版と異なっていない。私は、この本が、ロシアの「マッハ主義者たち」との論争とは独立に、マルクス主義の哲学、すなわち弁証法的唯物論、ならびにまた自然科学の最近の諸発見からえられる哲学上の諸結論をよく知るための参考書として、いくらか役にたつであろうことを希望する。私が知る機会のなかったア・ア・ボグダーノフの最近の諸著作にかんしては、巻末にかかげた同志ヴェ・イ・ネフスキーの論文が必要な教示をあたえている。[二] 同志ヴェ・イ・ネフスキーは、一般に宣伝家としてばかりでなく、とくに党学校での働き手としても活動しているので、「プロレタリア文化」[三]を装ってア・ア・ボグダーノフがブルジョア的かつ反動的な見解をもちこんでいるということを確信する十分な機会をもつことができたのである。

エヌ・レーニン

一九二〇年九月二日

序論のかわりに

若干の「マルクス主義者」が一九〇八年に、また若干の観念論者が一七一〇年に、どのように唯物論を論破したか

哲学上の文献にいくらかでも通じている人は、現代の哲学（ならびに神学）の教授のうちで直接または間接に唯物論の論破にたずさわらないようなものは、まず一人もいないということを、知っているにちがいない。唯物論は論破された、と人々は百回も千回も言明したが、あいかわらず百一回目、千一回目に唯物論を論破しつづけている。わが修正主義者たちはすべて唯物論の論破に従事しながら、そのさいじつは、唯物論者プレハーノフだけを論破するのであって、唯物論者エンゲルスをも、唯物論者フォイエルバッハをも、ヨゼフ・ディーツゲンの唯物論的見解をも、論破するのではないとか、――さらにそのうえ、唯物論を「最新の」かつ「現代的な」実証主義、(三)自然科学、等々の見地から論破するのだとかいうふうに見せかけている。引用文をあげようと思えば、だれでもまえにあげた書物のなかに何百となく見つけられるが、私はそんな引用文をもちだすことはやめて、バザーロフ、ボグダーノフ、ユシケヴィチ、ヴァレンチノフ、チェルノフ、*その他のマッハ主義者たちが唯物論をやっつけている諸論拠をさししめそう。このマッハ主義者という表現は、より短くかつより簡単であるから、そのうえロシアの諸文献ですでに市民権を獲得しているので、私はどこでも「経験批判論者」という表現と同じ意味のものとしてこの表現をつかうことにしよう。エルンスト・マッハが経験批判論の現在最も名のとおった代表者であることは、哲学上の文献で一般にみとめられていることであって、ボグダーノフやユシケヴィチが「純粋な」マッハ主義からそれている点は、のちにしめされるように、まったく第二次的な意義しかもっていない。**

* ヴェ・チェルノフ著『哲学的ならびに社会学的試論』、モスクワ、一九〇七年。著者は、バザーロフやその一派と同様に、アヴェナリウスの熱烈な支持者で、弁証法的唯物論の敵である。

** たとえば、リヒアルト・ヘーニヒスワルド博士著『外界物の実在性にかんするヒュームの学説について』、ベルリン、一九〇四年〔ドイツ語版〕、二六ページ参照。

唯物論者は、思考されることも認識されることもできない或るもの――「物自体」、「経験のそとに」、われわれの認識のそとにある物質をみとめている、と人々は言う。唯物論者は、「経験」や認識の限界のかなたにある、彼岸的な或るものを認容することによって、まったくの神秘主義におちいっている。物質がわれわれの感覚器官に作用して感覚をうみだす、というように説明することによって、唯物論者は、「未知のもの」、無をその基礎にしている。こういうことをいうのは、こんなことをいう人たち自身が、われわれの感官を認識の唯一の源泉だと言明しているのだからである。唯物論者は「カント主義」におちいっている（プレハーノフがそうだ、――「物自体」すなわちわれわれの意識のそとにある物の存在を認容しているから）。唯物論者は世界を「二重化し」、「二元論」を説いている。というのは、唯物論者にとっては現象のうしろになお物自体が、感官の直接的所与のうしろになにか別のもの、なんらかの物神、「偶像」、絶対者、「形而上学」の源泉、宗教の双生児（バザーロフのいう「神聖な物質」）が存在しているのだから。

こういうのが、唯物論に反対するマッハ主義者たちの論拠であって、いろいろと調子をかえてさきにあげた文筆家たちによってくりかえし、くりかえし、かたられているものである。

これらの論拠は新しいものかどうか、そして実際に一人の「カント主義におちいっている」ロシアの唯物論者にたいしてだけむけられたものかどうか、それを点検するために、われわれは、一人の古い観念論者ジョージ・バークリの著作から詳細な引用をしよう。マッハ主義者たちは、マッハとバークリとの関係をも、バークリの哲学的路線の本質をも、まちがって考えているので、われわれの覚え書へのこの序論では、今後なおバークリと哲学上でのその流派とを何度もひきあいにださなければならないだけに、この歴史的考証は、いっそう必要である。

一七一〇年に『人間知識の原理論』*という題名で出版されたジョージ・バークリ僧正の著作は、つぎの考察ではじまっている。「人間の知識の対象をしらべてみるものにはだれにも、それらの対象は、現に感官に刻印されている観念（ideas）であるか、でなければ心の感受や心の働きに注意することによって感知される観念であるか、あるいは最後に、記憶や想像……の助けをかりて形成された観念であるか、そのいずれかであることは明瞭である。視覚によって私は、さまざまの程度と変差をともなった光と色の観念をもつ。触覚によって私は、硬さと軟らかさ、温かさと冷たさ、運動と抵抗……を知覚する。嗅覚は私に匂いをあ

たえ、味覚は味をあたえ、そして聴覚は音をつたえる。……そして、これらの観念のいくつかがたがいにあいともなっていることが観察されるので、それらの観念は一つの名前で言いあらわされ、こうして一つの物とみなされるようになる。このようにして、たとえば、一定の色、味、匂い、形、固さがあい合している（to go together）ことが観察されてくると、それらは一つの個別的な物と考えられ、りんごという名前で言いあらわされる。ほかの観念の集まり（collections of ideas）は、石、木、本、その他同様の感覚される物体を構成する。……」（第一節）

＊ジョージ・バークリ『人間知識の原理論』、A・フレーザー編『全集』第一巻、オクスフォード、一八七一年、ロシア語訳がある。

これがバークリの著作の第一節の内容である。彼はその哲学の基礎に「硬さ、軟らかさ、温かさ、冷たさ、色、味、匂い」等々をおいている、ということをわれわれは記憶しておかなければならない。バークリにとっては、物とは「観念の集まり」なのであって、そのさいに彼が、〔観念という〕このことばのもとに理解しているのは、まさにさきに列挙されたもの、いわば性質または感覚であって、抽象的な思想のことではないのである。

バークリはさらにすすんで、これらの「観念または知識の対象」のほかに、それらを知覚するもの——「心、精神、魂、または自我」が存在する、という（第二節）。「観念」が、それらを知覚する心のそとに存在することができないということは自明のことである、とこの哲学者は結論している。このことを納得するためには、存在する、ということばの意味を考えてみれば十分である。「私がその上でものを書いている机が存在する、と私が言うのは、私がそれを見たりふれたりしている、ということである。そして、私が書斎のそとにいるとしても、私はそれが存在するというだろう。そのさいその意味は、もしも私が書斎のなかにいれば私はそれを知覚できるだろう、ということである。……」バークリはその著作の第三節でこうかたり、そしてそこですぐに、彼が唯物論者と呼んでいる（第一八、一九節、その他）人々との論争をはじめる。彼は言う、だれかが物を知覚している、ということとの関係なしに、どのようにして物が絶対的に存在しているといえるのかは、私にはまったくわからない。存在するということは知覚されているということを意味する（それらの（their）、すなわち物の、*esse is percipi*〔あるということは知覚されていることである〕、第三節、——哲学史の教科書によく引用されているバークリの格言）。「家、山、河、一言でいえばすべての感覚的物体が、それらが悟性によって知覚されてい

るということからはなれて、自然的または実在的に存在しているということは、まことに、人々のあいだに奇妙にもゆきわたっている意見である」(第四節)。この意見は「明白な矛盾」である、とバークリは言う。「なぜなら、さきに述べた物体とは、われわれが感官によって知覚する物以外のなにものであろうか? また、われわれは、われわれ自身の観念または感覚 (ideas or sensations) のほかになにを知覚するであろうか? また、どれか一つの感覚、または感覚の組合せが、知覚されることなしに存在するなどということは、あきらかにばかげているではないか?」(第四節)

いまやバークリは、観念の集まりを、彼にとっては同じ意味の感覚の組合せという表現でとりかえ、唯物論者が、さらにさきへすすんで、感覚のこの複合……つまり組合せにたいするなんらかの源泉をもとめようとする「ばかげた」傾向をもつ、と言って非難している。第五節では唯物論者は、抽象性をもてあそぶと言って非難されている。というのは、物体から感覚を区別することは、バークリの意見にしたがえば、空虚な抽象であるのだから。第二版ではぶかれた第五節の終りで彼はこう言っている、「実際には、物体と感覚とは同じものである (are the same thing)。だから、それらはたがいに抽象されえない。」バークリはつづけている、「しかし、観念そのものは心のそとに存在しないとしても、観念に似た物があって、観念はその写しまたは映像 (resemblances) でありうるのであり、そして、その物は、心のそとに、思考することのないある実体という状態で存在する、と諸君は言う。私はこたえる、観念は観念以外のなにものにも似ることはできない、色または形は他の色または形以外のなにものにも似ることはできない、と。……われわれの観念がそれの画像または描写であるとされる、それらの仮想された原物または外界物は、それ自身知覚されうるものなのか、あるいはされえないものなのか、と私はたずねよう。もしも知覚されうるものであるならば、それらは観念であって、われわれの主張が勝ったのだ。しかし、もしも諸君がそれらは知覚されえないと言うならば、色が目に見えないなにものかに似ているとか、硬さまたは軟らかさが手でさわれないなにものかに似ているとかいったようなことを主張することが、はたして意味のあることかどうかを、私はなんぴとにでもききたいものである」(第八節)。

物がわれわれにたいするその作用とはべつにわれわれのそとに存在することができるかどうか、という問題についてバザーロフがプレハーノフに反対する「論拠」は、読者たの見られるように、バークリが名前をあげずに唯物論者た

ちと言っているものに反対している論拠と、寸分もちがっていない。バークリは「物質または物体的実体」(第九節)の存在という考えを、それを論破するのに時間をかけるにまったくあたいしないほど「矛盾した」、それほど「不条理な」ものとみなしている。彼は言う、「しかし、物質が存在するという教義(tenet)は哲学者たちの心にきわめて深い根をはっているように思われるし、きわめて多くの有害な結果をそのあとにともなっているものであるから、私は、その偏見の十分な暴露と根絶に役だつようなものを省略するよりは、冗長で退屈だと思われるほうを、むしろえらぶものである」(第九節)と。

われわれは、バークリがどのような有害な結論のことを言っているのかを、やがてみるだろう。まずはじめに、唯物論者に反対する彼の理論的論拠をかたづけよう。物体の「絶対的」存在、すなわち人間の認識のそとにある物の存在を否定しながら、バークリは自分の敵の見解を、彼らは「物自体」をみとめているのだ、というように、率直に述べている。第二四節でバークリは、自分が論破しているこの意見は、「感覚的物体そのものの(objects in themselves)、または心のそとの感覚的物体の絶対的存在」をみとめるものである、とイタリック体〔本巻では傍点〕で書いている(前掲版、一六七—一六八ページ)。哲学上の見解の二つの基本路線が、ここに率直に、はっきりと、明確にえがかれている。そしてこの点が、哲学上の古典的大家たちが現代の「新」体系の作成者たちとちがっているところである。唯物論とは「物体そのもの」または心のそとにある物体の承認であり、観念または感覚はこれらの物体の写しまたは反映である。反対の学説(観念論)は、物体は「心のそと」には存在しない、物体は「感覚の組合せ」である、と言う。

これは、一七一〇年に、すなわちイマヌエル・カントが生まれるよりも一四年前に書かれた。だが、わがマッハ主義者たちは、——「最新の」とやらの哲学を基礎にして——「物自体」の承認は唯物論がカント主義にかぶれ、またはゆがめられた結果である、という発見をやってのけた! マッハ主義者たちの「新」発見は、哲学上の基本的流派の歴史についての彼らのおどろくべき無学の結果である。

彼らのそのつぎの「新しい」思想は、「物質」または「実体」という概念は古い非批判的見解の残存物である、という点にある。マッハとアヴェナリウスが、哲学的思想を前進させ、分析をふかめ、これらの「絶対者」、「不変の本質」等々をとりのぞいたというのである。こうした主張をその源泉について検討するためにバークリをとってみよ

う。そうすれば諸君は、それがうぬぼれた作りごとにすぎないことがわかるであろう。バークリはまったくきっぱりと、物質は《nonentity》（実在しない物、第六八節）である、物質は無（第八〇節）である、と言っている。バークリは唯物論者をつぎのように皮肉っている、「それがそんなによいことに思えるなら、他の人々が『無』ということばをつかうのと同じ意味で君たちは『物質』ということばをつかうがよかろう」（前掲版、一九六―一九七ページ）。バークリは言う、はじめに、人々は色や匂い等々が「現実に存在する」と信じていた、――その後、人々はそういう見解をすてて、それらのものはただわれわれの感覚に依存してのみ存在するものだ、ということをみとめるようになった。だが、古いあやまった概念のこの除去は最後までやりとげられなかった。すなわち、その残存物が「実体」の概念（第七三節）なのであるが、これもまた「偏見」であって（一九五ページ）、そのことは一七一〇年にバークリ僧正によって究極的に暴露ずみなのである！　それだのに一九〇八年のわが国には、アヴェナリウス、ペツォルト、マッハとその一派をまじめに信じきって、これらの「形而上学的」概念の除去にこぎつけたのは「最新の実証主義」と「最新の自然科学」だけだと思っている道化者どもがいるのである。

この同じ道化者ども（ボグダーノフもその一人だ）が、人間の意識のそとに存在する物の人間の意識による「反映」とかについてかたる、永遠に論破されるべき、唯物論者どもの学説中の「世界の二重化」の誤謬を、この新しい哲学こそがまさにあきらかにしたのである、と読者にむかって断言している。この「二重化」について、さきに名前をあげた著者たちは、非常にたくさんの感情にあふれたことばを書いた。記憶がわるいためか無学なためか、これらの新発見がすでに一七一〇年に発見されていることを、彼らは書きそえなかった。

バークリは書いている、「これらのもの」（すなわち観念または物）「についてのわれわれの知識は、非常にあいまいにされかつ混乱させられてきた。そして、われわれは、感覚の対象の二重の（twofold）存在――一方は知性的な、または心のなかの存在、他方は実在的な、かつ心のそとの」（すなわち意識のそとの）「存在――を仮定することによって、きわめて危険な誤りへとみちびかれてきた」。そこでバークリは、思考できないものを思考する可能性をゆるしているこの「不条理な」意見を、笑いものにしている！　この「不条理」の源泉はもちろん、「物」と「観念」との区別（第八七節）であり、「外的物体の仮定」である。この同じ源泉は、一七一〇年にバークリが発見し、そして

一九〇八年にボグダーノフがあらためて発見したように、物神や偶像の信仰をうみだす。バークリは言っている、「物質または知覚されえない物体の存在は、無神論者や宿命論者の主要な支柱となってきたばかりでなく、この同じ原理に、いろいろさまざまな形態の偶像崇拝が同じく依存している」（第九四節）。

ここでわれわれは、外界の存在にかんする「不条理な」学説のあの「有害な」結論に到達したわけである。この結論こそがバークリ僧正をして、この学説を理論的に論破するばかりでなく、その支持者を敵として熱烈に追求させもしたのである。彼は言っている、「なぜなら、物質または物体的実体の学説が懐疑論の主要な柱と支えになってきたことをわれわれがすでにしめしたように、同様にまたその同じ基礎のうえに、無神論と無宗教のあらゆる不信心な構想がうちたてられてきた。……あらゆる時代を通じて物質的実体が無神論者たちにとってどれほど偉大な友であったかは、かたる必要があるまい。彼らのすべての法外な体系はきわめて明白にかつ必然的にそれに依存しているので、この礎石がひとたびとりのぞかれるならば、建物の全体が地上にたおれるほかはない。無神論者たちのあわれな宗派のどれもがもっている不条理については、もはや特別の考察をおこなうにはおよばないほどである。」（第九二節、前掲版、二〇三―二〇四ページ）

「物質がひとたび自然から追いだされると、それはきわめて多くの懐疑的なかつ不信心な想念や、信じられないほど多数の論争と困難な問題を、道ずれにしてゆくものである」。（一八七〇年代にマッハによって発見された「思考経済の原理」！　一八七六年のアヴェナリウスの「最小力量の原理による世界の思考としての哲学」！）「これらのものは、神学者にとっても哲学者にとっても、心配の種であったし、また人類にとってははなはだしいむだ骨折りであった。だから、われわれが物質に反対して提起してきた諸論拠に、かりに十分な論証の力がないとしても（私にはそれらはあきらかにあると思われるのだが）、しかもなお私は、知識と平和と宗教とのすべての友はこれらの論拠にその力があってほしいとねがう理由がある、と確信する」（第九六節）。

あけっぱなしに、またぶっきらぼうにバークリ僧正は論じたものだ！　現代では、哲学から「物質」を「経済的に」放逐するというこの同じ思想が、素朴な人々にこれらの思想を「最新の」哲学であると思わせるために、はるかにずるくて、「新しい」用語法によってわかりにくくされた形式でおおわれているのだ！

しかし、バークリは、その哲学の傾向にかんしてあけっ

ばなしに語ったばかりでなく、その哲学の観念論的な赤裸裸の姿をかくし、それを、ばかばかしさをともなわないかつ「常識」にうけいれられるものとしておこうとする努力をも、またおこなった。今日ならば主観的観念論とか唯我論と呼ばれるであろうが、そうしたものとして非難されることを本能的にふせぎながら、彼は言う、われわれの哲学によって「われわれは自然のなかにある物をなに一つとして奪われはしない」(第三四節)。自然はのこり、そして実在的な物と妄想との区別もまたのこる、――ただ「それらはどちらもひとしく心のなかに存在する」のである。「われわれが感官または反省のどちらかによってとらえることのできるいかなる物の存在にたいしても、私はとやかく異議をとなえはしない。私が私の目で見、私の手でふれる物が存在している、しかも実在的に存在しているということを、私はいささかもうたがいはしない。われわれがその存在を否定する唯一のものは、哲学者たち(傍点はバークリ)が物質とか物体的実体と呼んでいるものである。そして、そうしたからといって、その他の人類にはなんの損害もおよぼさない。これらの人たちは、私はあえていうが、それがなくなったと気づかないであろう。……なるほど、無神論者は、その不信心をささえるために空虚な名前によることの粉飾を必要とすることであろうが。……」

この思想は、第三七節ではいっそう明白に表現されている。そこでバークリは、彼の哲学が物体的実体を抹殺するという非難にこたえている、「……もしも実体ということばが通俗的な(vulgar)意味に、広がり、固さ、重さ、などのような感覚的性質の組合せと解されるならば、われわれはこれらのものをとりのぞくといって非難されるはずがない。しかし、もしもそれが哲学的な意味に、心のそとに存在する偶有性または性質と解されるならば、私は、われわれはそれをとりのぞくのだ、ということをたしかにみとめる。かつて存在したことのない、想像のなかにさえ存在したことのないものをとりのぞくということがいえるものとするならば」。

観念論者で、バークリ主義の支持者で、バークリの全集を出版し、それにみずからの注釈をつけたイギリスの哲学者フレーザーが、バークリの学説を「自然的実在論」(前掲版、前付一〇ページ)と呼んでいるのは、理由のないことではない。このおかしな用語にぜひとも注意しておかなければならない。なぜなら、それはいつわって実在論にみせかけようとするバークリの企図をまことによくあらわしているのだから。われわれは今後の叙述のなかで、これと同一の策略ないしは偽造を、別の形式で、別のことばの衣をきせてくりかえしている「最新の」「実証主義者たち」に、

何度も出あうことだろう。バークリは実在的な物の存在を否定してはいないのだ！　バークリは全人類の意見とくいちがってはいないのだ！　バークリは「ただ」哲学者の学説、すなわち外界と人間の意識内へのその反映との承認をまじめにかつ決定的に自分のすべての考察の基礎としている認識論を否定する「だけ」である。バークリは、つねにこの、すなわち唯物論的な認識論に（大部分は無意識的に）立脚していた、また現に立脚している自然科学を否定してはいないのだ。すなわち、第五九節を読むとこうある。「われわれは、われわれの心のなかでの観念の系列や継起にかんしてわれわれが得てきた経験から」（バークリは「純粋経験」哲学である）*「……われわれが現在おかれているのとは非常に異なった環境におかれた場合に、われわれのまえにあらわれてくると思われる事がらについてただしい判断をくだすことができる。これが自然の知識である。そして、この知識は」（謹聴！）「さきに述べられた事がらときわめてよく一致して、その効用と確実性とを保持することができる」。

* フレーザーはその序文のなかで、バークリは、ロックと同様に、「もっぱら経験にうったえる」と主張している。

外界を、自然を、神によってわれわれの心のなかによびおこされる「感覚の組合せ」とみなすことにしよう。このことをみとめて、意識のそと、人間のそとにこれらの感覚の「基礎」をさがすことをやめたまえ、そうすれば、私も、自分の観念論的な認識論のわくのなかで、自然科学の全体、その諸結論のすべての意義と確実性をみとめよう。私にとっては、まさにこのわくが、このわくだけが、「平和と宗教」にくみする私の諸結論にとって必要なのだ。これがバークリの思想である。観念論哲学の本質とその社会的意義をただしく表現しているこの思想に、われわれはのちに、マッハ主義と自然科学との関係についてかたるさいに出あうであろう。

今度は、二〇世紀に、最新の実証主義者であり批判的実在論者であるペ・ユシケヴィチがバークリ僧正から借りてきた、もう一つの最新の発見をとくに注意しておこう。この発見とは、「経験記号論」である。「バークリはこのようにして、その愛好の理論である普遍的・自然的記号論へとたちもどってくる」とア・フレーザーは言っている（前掲版、一九〇ページ）。もしもこのことばが一八七一年に出た出版物にのっているのでなかったなら、イギリスの哲学者であり信仰主義者であるフレーザーが現代の数学者であり物理学者であるポアンカレや、ロシアの「マルクス主義者」ユシケヴィチを剽窃したと、うたがわれたかもしれない！

フレーザーを歓喜させたバークリの理論そのものは、この僧正によってつぎのことばで述べられている。

「諸観念の連関は」（バークリにとっては観念と物とが同一であることをわすれてはならない）「原因と結果の関係をふくむものではなく、しるしまたは記号と記号づけられる物との関係を含むにすぎない。」（第六五節）「このことから、結果を生みだすのに共働ないしは協力している原因という概念のもとでは（under the notion of a cause）まったく説明がつかず、われわれを大きな不条理におちいらせるこれらのものが、……われわれに情報をあたえるためのしるしまたは記号にすぎないものとみなされるとき、きわめて自然に説明されるということは、明白である」（第六六節）。もちろん、バークリやフレーザーの考えによれば、これらの「経験記号」を介してわれわれに情報をあたえるものは、神以外のだれでもない。バークリの理論における記号論の認識論的意義は、それが「物を物体的原因によって説明すると自任している」「学説」にとってかわるべきものだ、という点にある（第六六節）。

因果性の問題における二つの哲学上の流派が、われわれのまえにある。一方は、「物を物体的原因によって説明すると自任している。」それが「不条理な」かつバークリ僧正によって論破された「物質の学説」とむすびついていることは、あきらかである。他方は、「原因の概念」を（神が）「われわれに情報をあたえる」「しるしまたは記号」の概念に帰着させる。われわれは、この問題にたいするマッハ主義と弁証法的唯物論との態度を検討するさいに、二〇世紀の衣装をつけたこれら二つの流派に出あうであろう。

さらに、実在性の問題についてなお注意しておかなければならないことは、バークリが、意識のそとの物の存在をみとめることをこばみながらも、実在的なものと空想的なものとの区別の基準をさがそうと努力していることである。第三六節で彼はつぎのように言っている、人間の心が意のままに呼びおこす「観念」は、「感官によって知覚される他の観念にくらべて、不鮮明で、弱々しく、不確実である。感官によって知覚された観念は、一定の規則ないしは自然の法則にしたがって感官に刻印されたものであって、人間の霊魂よりもいっそう強力で、かつ賢明なある一つの精神の結果であることを、それ自身がものがたっている。後者の観念は前者よりもより多くの実在性をおびているといわれる。というのは、それらの観念はいっそう人の心をうごかすものであり、秩序だっており、他とはっきり区別されるものである、また、それらはそれらを知覚する心がつくりだしたものではない、という意味である。……」別の場

所（第八四節）でバークリは、実在的なものの概念を同一の感覚が多くの人々によって同時に知覚されることとむすびつけようと努力している。たとえば、水がぶどう酒に変化するという話をきかされるとして、それがほんとうかどうかは、どのようにして解決されるだろうか？「もしも、その場にいあわせたすべての人が、食卓の上にぶどう酒を見、その匂いをかぎ、味をみ、飲み、そしてぶどう酒のききめがあらわれたとすれば、私にはその実在性についてなんの疑問もありえないだろう」。そして、フレーザーはつぎのように説明している、「異なった人々によって『同一の』……感性的観念が同時に知覚されることは、感情や空想というまったくの個人的な意識とはちがって、ここでは前者の……実在性の証拠とされているのである」と。

ここからして、バークリの主観的観念論は個人的知覚と集団的知覚との区別を無視するものだ、というように理解してはならないことがわかる。逆に、この区別にもとづいて、彼は実在性の基準をうちたてようとこころみている。「観念」を人間の心への神の働きかけからみちびきだすことによって、バークリはつぎのようにして客観的観念論に近よってゆく。すなわち、世界は私の観念ではなくて、ある最高の精神的原因の所産であることがわかる、そしてこの最高の精神的原因は「自然法則」をも「より多く実在的な」観念とより少なく実在的な観念とを区別する法則等々をも創造するものである、というように。

バークリがとくに通俗的な形式で自分の見解を叙述しようとこころみているもう一つの著作、『ハイラスとフィロナウスとの三つの対話』（一七一三年）では、彼は自分の学説と唯物論の学説との対立をつぎのように叙述している。すなわち、

「私は君」（唯物論者）「と同様に、われわれはそとからはたらきかけられるのだから、われわれは、そとにある、すなわちわれわれ自身とは異なった存在者のなかにある力を、容認しなければならない、と主張する。……だが、ここで、この力をもった存在者の種類にかんしてわれわれの意見がわかれる。私はそれが精霊であると主張し、君は、物質、あるいはなんだか私の知らない（君もそれがなんだか知らない、とつけくわえてもよい）第三の自然である、と主張するのだ……」（前掲版、三三五ページ）。

フレーザーはつぎのように注釈している、「これが全問題の要点である。唯物論者にしたがえば、感覚的な現象は物質的実体またはある未知の『第三の自然』によるものであり、バークリにしたがえば、合理的意志によるものであり、ヒュームと実証主義者たちにしたがえば、その起源は絶対に知られないものであって、われわれはそれを帰納的

に、習慣によって、事実としてただ一般化することができるだけである」。

イギリスのバークリ主義者フレーザーは、ここで、唯物論者エンゲルスがあのように明白に特徴づけた、その同じ哲学上の基本的「路線」へと、彼の一貫して観念論的な観点から近づいてゆく。その著作『フォイエルバッハ論』でエンゲルスは、哲学者たちを「二大陣営」すなわち唯物論者と観念論者とにわけている。エンゲルスは、――フレーザーよりも、はるかに発展した、多様な、内容の豊かな両流派の理論を考慮にいれて、――唯物論者にとっては自然が第一次的なもので精神は第二次的なものであるが、観念論者にとってはその逆である、ということに両者の根本的区別を見ている。この両者のあいだにエンゲルスは、世界の認識またはすくなくともその完全な認識の可能性を否定するものとしてのヒュームとカントの支持者たちをおき、彼らを不可知論者（全集、第二一巻、二七九、二八一ページ参照）と呼んでいる。その『フォイエルバッハ論』でエンゲルスは、この（不可知論者という）用語をただヒュームの支持者たち（フレーザーが「実証主義者」と呼び、そして彼ら自身もこのんでそう名のっている人たち）にだけ適用しているが、論文『史的唯物論について』(八)ではエンゲルスは率直に、新カント主義を不可知論の一変種とみなして、「新カント主義の不可知論者」（全集、第二二巻、三〇一ページ参照）の観点について述べている。*

＊ フリードリヒ・エンゲルス『史的唯物論について』、『新時代』(九)誌第一一年度、第一巻（一八九二―一八九三年）、第一号、一八ページ。英語からの翻訳はエンゲルス自身によってなされた。論文集『史的唯物論』（サンクト・ペテルブルグ、一九〇八年、一六七ページ）のロシア語訳は不正確である。

われわれはここで、エンゲルスのこのきわめてただしくかつ深い考察（マッハ主義者どもがあつかましくも無視している考察）を詳論するわけにはゆかない。この点についてはのちにくわしく述べるであろう。さしあたりわれわれは、このマルクス主義的用語法を指摘し、また、両極端のこの一致、すなわち哲学上の基本的流派についての一貫した唯物論者と一貫した観念論者の見解の一致、を指摘するにとどめよう。これらの流派（それについては今後の叙述のなかでわれわれがたえず問題にすることになるのだが）を例解するために、バークリとはちがった道をすすんだ一八世紀の大哲学者たちの見解を簡単に述べておこう。

つぎにかかげるのは、『人間悟性にかんする研究』の懐疑哲学にかんする（第一二）章におけるヒュームの考察である。「人間が、自然的本能または先入見によってその感官を信頼する傾きがあること、また、なんらの推理をおこ

ならことなしに、あるいはいくらかでも理性を使用しないまえにさえもわれわれがつねに、われわれの知覚に依存しないで、われわれおよびあらゆる感覚のある被造物がいないかまたはほろぼされているとしてもなお存在するような、外的世界（external universe）を想定しているということは、明白であるように思われる。動物さえも同じような意見に支配されていて、彼らのいっさいの考え、企図、行動において外的物体にたいするこの信念を保持している。……しかし、すべての人々のこの普遍的なかつ初歩的な意見は、つぎのようなごく些細な（slightest）哲理に出くわしただけでも、すぐにこわされてしまう。その哲理は、心像または知覚以外のものはなにものも心に現前することができず、感覚はこれらの心像がそこをとおってはこびこまれる通路（inlets）にすぎないのであって、心と物体とのあいだのなんらの直接的交渉（intercouse）をもうみだすことができない、ということをわれわれにおしえている。われわれが見ている机は、われわれがそれから遠ざかるにつれて小さくなるように見える。だが、われわれから独立して存在している実在的な机は、どんな変化をもうけない。だからして、心に現前していたのは、机の心像（image）にほかならなかったのである。これらのことは理性のあきらかな命令である。反省する人ならばだれでも、われわれが『この家』とか『あの木』とかいう場合にわれわれが考えている対象（existances）は心のなかの知覚にほかならないということを、かつてうたがったことがない。……心の知覚は、知覚に似てはいるが（それが可能であれば）、しかし知覚とはまったく異なる外的対象によってひきおこされるにちがいないのであって、心そのもののエネルギーとか、ある目に見えない、かつ未知の精霊の示唆だとか、あるいはわれわれにとってさらにいっそう未知なある他の原因から生じることはありえない、ということは、どんな論拠によって証明されることができようか？……この問題はいかに解決されるべきであろうか？　もちろん経験によってである。同じような性質のすべての他の問題と同様に。だが、ここでは経験はまったく沈黙しているし、また沈黙しなければならない。心にたいして現前しているものは、知覚以外にはなにものもない。だから、心と物との連関についてのいかなる経験にも、おそらく到達することができないであろう。だからして、そうした連関についてのこの仮定には、推理する根拠がなにもないのである。われわれの感官の真実性を証明するために、至上存在者の真実性をたのみにすることは、たしかにまったく思いがけなかったものにおちいることである。……外界がひとたび疑問とされるならば、われわれはそうした存在者またはなんらかの

その属性の存在を証明することができるような証拠を見いだすのに、当惑することであろう。*」

* デイヴィッド・ヒューム『人間悟性にかんする研究』、『論文集』第二巻、ロンドン、一八二二年、一五〇―一五三ページ。

また、これと同じことをヒュームは、『人性論』第四部第二節「感官にかんする懐疑論について」のなかでかたっている、「われわれの知覚はわれわれの唯一の対象である」と（ルヌーヴィエおよびピヨンのフランス語訳、一八七八年、二八一ページ）。ヒュームは、物、精霊、等々の働きかけによって感覚を説明することを拒否すること、知覚を一方では外界へ、他方では神または未知の精霊へと帰着させることを拒否することを、懐疑論と呼んでいる。そして、ヒュームのフランス語訳への序文の筆者で、（のちに見るように）マッハに類似した流派の哲学者であるピヨン（F. Pillon）は、ヒュームにとっては主観と客観は「種々の知覚の群」に、「意識の諸要素に、印象、観念、等々」に帰着されるのであって、ただ「これらの要素を群にわけることと組みあわせること」だけが問題にされなければならない、と正当にもかたっている。*同様に、イギリスのヒューム主義者で「不可知論」という的確でただしい表現の創始者であるハックスリも、そのヒュームにかんする著書のなかで、つぎのように強調している。ヒュームは、「感覚」を「意識の第一次的な、なにものにも還元することのできない状態」とみなしていながら、感覚の起源を人間にたいする物体の働きかけによって説明すべきか、それとも心の創造力によって説明すべきか、という問題について、完全には首尾一貫していない、と。（ヒュームにとっては）「実在論と観念論とは同等にたしからしい仮説である。**」ヒュームは感覚以上にでない。「このようにして、赤い色や青い色、ばらの匂いは、単純印象である。……赤いばらはわれわれに複合印象（complex impression）をあたえる。そして、この複合印象は、赤い色、ばらの香、その他数多くの単純印象へと分解することができる」（同書、六四―六五ページ）。ヒュームは「唯物論的立場」をも「観念論的立場」をもみとめている（八二ページ）。「知覚の集まり」はフィヒテ的な「自我」によってうみだされるかもしれないし、「実在的なあるもの」（real something）の「表示」であるかもしれず、また「記号」でさえもあるかもしれない。ハックスリはヒュームをこのように解釈している。

* 『ヒュームの心理学。人性論その他』、シャルル・ルヌーヴィエおよびF・ピヨン訳、パリ、一八七八年。序論、前付一〇ページ。

** トマス・ハックスリ『ヒューム』、ロンドン、一八七九年、

七四ページ。

唯物論者たちにかんしていえば、アンシクロペディストの指導者ディドロのバークリについての評言はつぎのようである、「観念論者と呼ばれるのは、彼らの存在と彼ら自身の内部に継起する感覚しか意識しないで、他の物をみとめない哲学者たちである。見たところめくらでなければつくりだすことのできないような、とほうもない体系である。人間の精神にとっても哲学にとっても、はずかしいことだが、いっさいの体系のなかで最も不条理なものでありながら、論駁することの最もむずかしい体系である。」* そして、ディドロは、現代唯物論の（観念論を論破するには、論拠や三段論法だけでは不十分であり、ここでだいじなことは理論的論証ではない、という）見解にすれすれに接近して、観念論者バークリの前提と感覚論者コンディヤックの前提との類似を指摘している。彼の意見によれば、コンディヤックは、感覚をわれわれの知識の唯一の源泉とみなす見解からひきだされるあのような不条理な諸結論をあらかじめ避けるために、バークリの論破にあたるべきであった。

（百科全書家）[10]

* 『ディドロ全集』、J・アセザ編、パリ、一八七五年、第一巻、三〇四ページ。

『ダランベールとディドロとの対話』で、ディドロは、自分の哲学的見解をつぎのように説明している、「……ピアノに感性と記憶があるものと仮定してみたまえ、そうしたら、そのピアノが、君がその鍵盤上で演奏した曲を自分でくりかえさないものだろうかね。われわれは感性と記憶とをあたえられた楽器なのだ。われわれの感覚は、われわれをとりまいている自然によってかなでられ、またしばしばひとりでにかなでる、鍵盤のようなものだ。そして、これが、僕の判断では、君や僕のように組織されたピアノのなかでおこるすべてのことなのだよ」。ダランベールは、そのようなピアノは、食物を手にいれる能力と小さなピアノをこの世にうみだす能力とをもたねばなるまい、と言いかえす。――たしかにそうだ、とディドロはこたえる。しかし、卵をとってみたまえ。「これは、神学のあらゆる学派と、地上のあらゆる寺院とをくつがえすにたるものさ。この卵って、そもそもなにものだろうか？　胚がそのなかにもちこまれるまでは、感覚をもたない一つの塊まりなのだ。じゃあ、胚がそのなかにもちこまれたあとでは、今度はなにものだろう？　やはり感覚をもたない一つの塊まりだ。というわけは、この胚そのものが、生気のないかつぶざまな液体にほかならないのだからね。では、どのようにしてこの塊まりは他の組織に、感覚に、生命にうつってゆくだろうか？　熱によってだ。なにが熱をつくりだすだろう

か？　運動がだよ」。卵からかえった動物は、君のすべての感情をもっているし、君のすべての行動をおこなうのだよ。「君は、デカルトとともに、それは一つの純粋な模倣機械だ、と主張するのかね？　だが、小さな子供たちは君をあざわらうだろうし、哲学者たちは、もしもそれが一つの機械なら、君ももう一つの機械だ、と言って抗弁することだろうよ。もしも君が、動物と君とのあいだには組織上の差異しかない、とみとめるならば、君は常識と分別があることをしめしたことになり、君は忠実にものをいっていることになるだろう。しかし、このことからは、君の意見とは反対に、つぎのように結論されるだろうよ。すなわち、一定の仕方で構成された生気のない物質が、他の生気のない物質や熱や運動やによって浸透されると、そこから感性、生命、記憶、意識、情念、思想がうまれるのだ、とね」。二つのうちのどちらかだ、とディドロはつづけている。発展の一定の段階上である未知の仕方で卵のなかにはいりこんでくるある「かくれた要素」を、――空間を占めるものかどうか、物質的であるかどうか、必要に応じてつくられたものかどうかのわかっていないある要素を、卵のなかに仮定するか。これは常識に矛盾し、矛盾と不条理とにみちびくものである。それとも、「すべてを説明する簡単な仮定、すなわち、感性は物質の一般的性質であるか、あるいはその組織がうみだしたものだ、という仮定」をするかである。この仮定は、本質上物質と両立しないような質をみとめるものだ、というダランベールの反論にたいして、ディドロはつぎのようにこたえている。

「いったいどこから君は、感性が本質的に物質と両立しない、ということを知るのかね、物質の本質をも、感性の本質をも、そもそもどんなものにせよその本質を知っていない君がさ？　君は運動の本性を、ある物体内でのその存在を、ある物体から他の物体へのその伝達を、よりよく理解しているのかね？」ダランベール、「感性の本性も物質の本性をも知らなくとも、しかし、感性は単純な、分割できない質であり、分割できる主体または基体とは両立しえない質だ、とぼくはみているのだよ」。ディドロ、「形而上学的＝神学的たわごとだ！　なんだって？　物質のまとっているすべての性質、すべての感覚される形態が、本質的に分割できないものだってことを、君はみないのかい？　不可入性にはより多いとかより少ないとかいうことはない。丸い物体の半分はあるけれど、丸さの半分なんてものはありゃしない。……物理学者らしくしたまえ、そうして、ある結果がうみだされるのを見たならば、原因とこの結果との結びつきを説明できなくっても、この結果がうみだされたということをみとめたまえ。論理学者らしくしたまえ、

そうして、存在しており、かつすべてを説明している原因を、理解されない、かつその原因と結果との結びつきにいたってはなおさら理解されないような、そして無数に多くの困難をひきおこすだけで、なに一つ解決しはしないようなほかの原因でおきかえないようにしたまえ」。ダランベール、「じゃあ、もし私がこの原因をみかぎるとしたら？」ディドロ、「宇宙にも、人間にも、動物にも、一つの実体だけしかないのさ。手風琴は木でできているし、人間は肉でできている。ヒワは肉でできているし、音楽家は異なった組織のされかたをした肉からできている。しかし、どれもこれも、同じ起源、同じ構成、同じ機能、同じ目的をもっているのだよ」。ダランベール、「では、君の二つのピアノのあいだの音についての合意はどのようにしてできあがるのかね？」ディドロ、「……感覚する道具、または動物はだね、これこれの音を出すと自分のそとにこれこれの結果がおこるということや、自分と同じような感覚する他の道具、類似の他の動物が近よってきたり、遠ざかったり、要求したり、提供したり、傷つけたり、愛撫したりする、ということを経験したのだ。そして、これらの結果が、彼の記憶、または他のものの記憶のなかで、それらの音の構成にむすびつけられたのさ。そこでだ、人間同志の交通のうちには音と行動だけしかない、ということに注意してくれたまえ。そして、私の体系に全威力を発揮させるために、それが、バークリがたい困難をまぬかれていない、ということにもう一度注意してくれたまえ。感覚するピアノが、自分は世界に存在する唯一のピアノであって、宇宙のすべての調和は自分のなかでおこなわれているのだ、と考えた、気の狂った瞬間もあるものなのさ。*」

* 『ディドロ全集』、前掲版、第二巻、一一四―一一八ページ。

これは一七六九年に書かれたものである。そして、これで、われわれはこの小さな歴史的考証をおわることにしよう。「気の狂ったピアノ」や、人間の内部でおこなわれる世界の調和には、われわれは「最新の実証主義」を吟味するさいに何度も出あうことになるであろう。

さしあたり一つの結論を述べるにとどめよう。すなわち、「最新の」マッハ主義者たちは、唯物論者にたいして、バークリ僧正のあげなかったようなただ一つの、文字どおりただ一つの、反対論拠をもあげはしなかった、と。

珍談として、これらのマッハ主義者たちの一人であるヴァレンチノフが、自分の立場の誤りにぼんやりと気がつき、バークリと自分との近親関係の「痕跡を消そう」と努力し、しかもこれをかなりおかしな仕方でやってのけた、ということを述べておこう。彼の本の一五〇ページにはこうある、

「……人々がマッハについてかたりながらバークリに言及するとき、どのバークリのことを言っているのか、とわれわれはたずねたい。伝統的に唯我論者とみなされている（ヴァレンチノフは、みなされることのある、と言いたいのであろう）バークリか、神の直接的現存と摂理とを弁護しているバークリか？　一般的にいえば（？）、無神論者を打倒しようとして、哲学的思索をする僧正としてのバークリか、それとも考えぶかい分析家としてのバークリか？唯我論者ならびに宗教的形而上学の説教者としてのバークリとは、マッハは実際になんらの共通性をももっていない」と。ヴァレンチノフは、「考えぶかい分析家」であり観念論者であるバークリを唯物論者ディドロにたいしてなにゆえに自分が弁護しなければならなかったかについて自分自身にたいし明白な答えをあたえることができないので、へどもどしている。ディドロは明確に哲学上の基本的諸流派を対置した。ヴァレンチノフはそれをひっからませ、しかもそうしながらわれわれをおかしな仕方でなぐさめている。彼は書いている、「われわれは、バークリの観念論的見解へのマッハの『近親性』を、哲学上の犯罪とはみなさない、かりにそういうものが実際に存在するとしても」（一四九ページ）。哲学上の二つの和解することのできない基本的流派をひっからませること――このことがどういう「犯罪」だというのか？　マッハとアヴェナリウスの賢明さのすべてはこのことに帰着するではないか。そこでわれわれも、この賢明さの吟味へとうつることにしよう。

第一章　経験批判論と弁証法的唯物論との認識論　一

一　感覚と感覚の複合

マッハとアヴェナリウスの認識論の根本前提は、彼らによって、彼らの初期の哲学的諸著作のなかで、率直に、簡単に、かつ明瞭に述べられている。これらの著作家たちがのちにおこなった訂正や削除を吟味することは、もっとさきの叙述にゆずって、われわれはまずこれらの著作にむかおう。

マッハは一八七二年につぎのように書いた、「科学の任務たりうるのはつぎのことだけである。すなわち、一、表象相互の連関の法則を探求すること（心理学）。二、感覚（知覚）相互の連関の法則を発見すること（物理学）。三、感覚と表象とのあいだの連関の法則をあきらかにすること（精神物理学）。*」これはまったくはっきりしている。

* E・マッハ『仕事の保存の法則の歴史と根源』、一八七一年一一月一五日に王立ボヘミア科学協会でおこなわれた講演、プラハ、一八七二年、五七―五八ページ。

物理学の対象は感覚相互の連関であって、われわれの感覚がその像であるところの物または物体相互の連関ではない。マッハは一八八三年にもその『力学』で同じ思想をくりかえしている、「感覚は『物の記号』でさえもない。むしろ『物』とは、相対的な安定性をもつ感覚の複合をあらわすための思想上の記号である。物（物体）ではなくて、色、音、圧力、空間、時間（われわれが普通に感覚と呼んでいるもの）が世界の本来の要素である。*」

* E・マッハ『歴史的批判的にその発展において叙述された力学』、第三版、ライプチヒ、一八九七年、四七三ページ。

一二年間の「思索」の成果であるこの「要素」ということばについては、われわれはあとでのべることにしよう。いまは、マッハがここで率直に、物または物体は感覚の複合である、とみとめていること、および、彼がまったく明確に自分の哲学的観点を、感覚は物の「記号」（より正確には、物の像または模写、と言うべきだろう）である、と

説く反対の理論に対置しているということを、われわれは述べておこう。このあとの理論は哲学的唯物論である。たとえば、唯物論者フリードリヒ・エンゲルス——マルクスの有名な協働者でマルクス主義の創始者——は、その著書のなかで、たえずかつ例外なしに、物とその思想上の模像または模写（Gedanken-Abbilder）についてかたっているが、その場合に、この思想上の模像が感覚以外のなにものからも生まれないことは自明のことである。「マルクス主義の哲学」のこの基本的見解は、それについてかたるものにはだれにでも、とくにこの哲学の名において文筆にたずさわるものにはだれにでもわかっているはずだ、と思われよう。けれども、わがマッハ主義者たちによってもちこまれた異常な混乱のために、このよく知れわたったことをくりかえさなければならない。『反デューリング論』[*]の第一章をひらけば、「……物とその思想上の模写……」とある。あるいは、哲学篇の最初の章ではつぎのようである、「しかし、思考はこれらの原則をどこから取ってくるのか？」（ここで問題になっているのはあらゆる知識の根本原則である）「それ自身のなかからであろうか？　そうではない。……存在の諸形式は……思考がそれ自身のうちから取りだしたりみちびきだしたりすることのできるものではけっしてなく、ほかならぬ外界から取りだし、みちびきだすよりほかないものである。……諸原理は研究の出発点ではなくて」（唯物論者のつもりでいながらも唯物論を一貫してつらぬくことのできないデューリングの場合にはそういうことになっているが）「それの最後の結論である。これらの原理が、自然と人間の歴史とに適用されるのではなくて、これらのものから原理が抽象されるのである、自然と人間界とが諸原理にのっとるのではなく、諸原理は、それらが自然と歴史とに一致するかぎりでだけ、ただしいのである。これがこの問題についての唯一の唯物論的な見解であって、これと反対のデューリング氏の見解は観念論的であり、問題をまったくさかだちさせ、現実の世界を思想から……組み立てるものである。」……（同書、二一ページ）〔全集、第二二巻、三四ページ〕そして、この「唯一の唯物論的見解」をエンゲルスは、くりかえして言うが、いたるところでかつ例外なしにつらぬいており、デューリングの唯物論から観念論へのほんのわずかの逸脱をも容赦なく追求している。『反デューリング論』と『フォイエルバッハ論』をほんのわずかでも注意して通読するものはだれでも、エンゲルスが、物と、人間の頭脳、われわれの意識、思考、等等のなかでの物の模写についてかたっている何十という例に出あうだろう。エンゲルスは、感覚または表象が物の「記号」であるとは言っていない。なぜなら、首尾一貫し

た唯物論は、その場所になったらくわしくしめすように、こういう場合は「記号」と言うかわりに「像」または画像または模写と言わなければならないのであるから。しかし、目下のところわれわれの問題は、まったく、唯物論のあれこれの定式化にあるのではなく、唯物論と観念論との対立、哲学上の二つの基本的路線の区別にある。物から感覚および思考へとすすむか？　あるいは、思考および感覚から物へとすすむか？　第一の、すなわち唯物論的な路線を、エンゲルスはとっている。第二の、すなわち観念論的な路線を、マッハはとっている。どんな逃げ口上もどんな詭弁も（われわれはこういうものにまだ何度も何度も出あうのだが）、物は感覚の複合である、というE・マッハの学説が主観的観念論であり、バークリ主義のたんなるむしかえしであるという、この明白で論争の余地のない事実をのぞきさるものではない。もしも物体が、マッハが言うように「感覚の複合」であるか、またはバークリが言うように「感覚の組合せ」であるならば、どうしても、全世界は私の表象にすぎない、ということにならざるをえない。このような前提から出発すれば、私自身以外の他の人々の存在に到達することは不可能である。すなわち、これは正真正銘の唯我論である。マッハ、アヴェナリウス、ペッツォルトおよびその一派がどんなに唯我論をこばもうとしても、実際にはおどろくべき論理的不合理をおかさないかぎり、彼らは唯我論から脱することはできない。マッハ主義哲学のこの基本的要素をよりいっそう明瞭に説明するために、マッハの著作から若干の補足的な引用をしよう。『感覚の分析』（コトリャルのロシア語訳、スキルムント版、モスクワ、一九〇七年）からの見本はつぎのとおりである。

* フリードリヒ・エンゲルス『オイゲン・デューリング氏の科学の変革』（『反デューリング論』）、第五版、シュトゥットガルト、一九〇四年、六ページ〔全集、第二〇巻、二〇ページ〕。

「われわれは尖端Sをもつ物体を見る。われわれがSにふれ、われわれの肉体に接触させるとき、われわれはちくりと感じる。われわれはちくりと感じることなしに、Sを見ることができる。しかし、われわれがちくりと感じるやいなや、われわれはSを皮膚の上に見いだすであろう。だからして、目に見える尖端が持続的な核であり、ちくりとする感じは事情に応じてなにか偶然的なもののようにそれにむすびつくのである。類似の出来事がくりかえしておこると、人々はついに、物体のすべての性質を、持続的な核から発して肉体の媒介をつうじて自我にもたらされる『作用』であるとみなすように習慣づけられる。そして、この『作用』をわれわれは『感覚』と呼ぶのである。」（二〇ペ

ージ）〔ドイツ語版、九一―一〇ページ〕

言いかえれば、人々は唯物論の観点に立ち、感覚を物体、物、自然のわれわれの感覚器官にたいする作用の結果とみなすように「習慣づけられる」のである。哲学的観念論者にとって有害な（全人類と全自然科学が身につけている！）この「習慣」は、マッハには格別気にいらない。そこで、彼はそれを打ちこわしはじめる。すなわち、

「……しかし、これによってこの核はすべての感性的内容をうしない、たんなる思想上の記号になる。……」

お古い歌だ、尊敬すべき教授殿！　これは、物質はただかの抽象的記号である、と言ったバークリの文字どおりの反復である。だが、エルンスト・マッハはほんとうにはだかであるきまわっている。というのは、もしも彼が、客観的な、われわれから独立して存在する実在が「感覚的内容」であることをみとめないならば、彼のところにのこるのは、一つの「はだかの抽象的な」自我、かならず大文字でしかもイタリック体〔本巻では傍点〕で書かれた自我、すなわち「自分だけがこの世に存在すると思いこんだ気の狂ったピアノ」だけである。もしも外界がわれわれの感覚の「感性的内容」でないならば、空虚な「哲学的」奇行にたずさわっているこのはだかの自我以外には、なにものも存在しないことになる。ばかげた無益な仕事だ！

「……そのときには、世界はわれわれの感覚だけからなる、ということはただしい。しかし、そのときにはわれわれが知るのは、まさに感覚についてだけであり、そして、そこからはじめて感覚があらわれでるとされるあの核、ならびにこれらの核の相互作用を仮定することは、まったくむだで、よぶんなものであることがわかる。そのような見解は、中途半端な実在論または中途半端な批判主義にだけふさわしいものでありうる」。

われわれはマッハの〔『感覚の分析』の〕「反形而上学的序説」の第六節をことごとく書きぬいた。これはバークリからの全面的な剽窃である。「われわれはただ自分の感覚だけを感覚する」ということ以外には、ただ一つの考察も、ただ一つの思想のひらめきもない。このことからでてくるただ一つの結論は、まさに「世界は私の感覚だけからなる」ということである。マッハが「私の」ということばのかわりにもちいた「われわれの」ということばは、彼が不当にもちいたものである。この一つのことばによってすでにマッハは、彼が他人を非難するときに言うまさにその「中途半端さ」を、さらけだしている。というのは、もしも外界の「仮定」が、すなわち、針が私から独立に存在すること、および私の肉体と針の尖端とのあいだに相互作用がおこなわれるということの仮定が「むだ」であるならば、もしも

これらすべての仮定が実際に「むだで、よぶんなもの」であるならば、なによりもまず他の人々が存在するという「仮定」はむだで、よぶんなものである。存在するものはただ私だけであり、すべてのその他の人々は、全外界とともに、むだな「核」の部類にはいってしまう。この観点からは「われわれの」感覚ということはいえない。ところが、マッハがそういっているとすれば、それは彼のおどろくべき中途半端さを意味するものにすぎない。このことは、彼の哲学が、著者自身さえも信じていないむだで空虚なおしゃべりである、ということを証明しているにすぎない。

ここに、マッハの中途半端さと混乱とをしめすとくにあきらかな実例がある。同じ『感覚の分析』の第一一章第六節にはこうある、「私が感覚しているあいだに、私自身またはある他人が私の脳をあらゆる物理的ならびに化学的手段をもちいて観察することができるものと考えてみよう。そうすれば、一定の種類の感覚が生物体のいかなる過程にむすびつけられているかを発見することができるであろう。……」(一九七ページ)〔ドイツ語版、一九八ページ〕

たいへんけっこうだ！　つまり、われわれの感覚が、一般には生物体内で、とくにわれわれの脳のなかでおこなわれている一定の過程にむすびついている、というのか？　そうだ、マッハはまったく明確にこの「仮定」をしている、——自然科学の観点からはそう仮定しないとしたらかなり奇妙なことになるだろう。しかし、失礼ながら、——このことは、わが哲学者がよぶんでむだなものだと明言した、まさにあの「核やこれらの核のあいだの相互作用」の「仮定」そのものではないか！　物体は感覚の複合である、と言われているのであるが、マッハはこうわれわれに断言している、——このことよりさきにすすんで、感覚をわれわれの感覚器官にたいする物体の作用の所産であるとみなすことは、形而上学であり、むだな、よぶんの仮定である、等々と。まさにバークリ流である。しかし、脳は物体である。つまり、脳もまた感覚の複合以上のものではない。感覚の複合の助けをかりて、私（だが私もまた感覚の複合にほかならない）は感覚の複合を感覚するのだ、ということになる。なんというすばらしい哲学だろう！　まずはじめに、感覚が「世界の本来の要素」であると明言し、このうえに「独創的な」バークリ主義をうちたてる、——だが、そのあとで、感覚は生物体内の一定の過程とむすびついている、という反対の見解がこっそりひきいれられるとは。これらの「過程」は「生物体」と外界とのあいだの物質代謝とむすびついてはいないだろうか？　もしも一定の生物体の感覚がこの外界についての客観的にただしい表象をその生物体にあたえないとすれば、この物質代謝はおこなわ

れることができたであろうか？

マッハは、このようなつごうのわるい問題を提起しないで、バークリ主義の断片を、自然発生的に唯物論的認識論の観点に立っている自然科学の諸見解と、機械的に結びつけている。……「(無機的)『物質』も感覚するだろうか、ということもときには問題にされる」とマッハは同じ節のなかで書いている。……つまり、有機的物質が感覚するということについてはなにも疑問はないというのか？　つまり、感覚は第一次的なものではなく、物質の性質の一つだ、というのか？　マッハはバークリ主義のあらゆる不合理をとびこえてしまう！　……彼は言う、「物質は直接的に、かつうたがいなくあたえられている実在的なものであり、無機物も有機物も、すべてのものがこれから構成されているという、普通の、ひろくおこなわれている物理学的観念から出発するならば、この問題が提起されるのは当然である。」……普通の、ひろくおこなわれている物理学的観念が、物質を直接的な実在とみなし、そのさいにこの実在の一つの変種（有機的物質）だけが明白にあらわれる感覚するという性質をもっているという、マッハの真に貴重な承認をよくおぼえておこう。……マッハはつづけていう、「そのときには実際に、感覚は〔物質からなりたっている〕この構造物のなかのどこかで突然に発生するのか、あるいははじめから礎石のなかに現存しているのか、そのどちらかでなければならない。われわれの立場では問題は逆である。物質はわれわれにとっては第一次的にあたえられているものではない。第一次的にあたえられているものは、むしろ要素である（そして、要素は、一定の周知の関係のもとで感覚とよばれる）。……」

このようにして、感覚は、有機的物質のなかの一定の過程とだけしか「むすびついて」いないにもかかわらず、第一次的にあたえられているものだ、というのである！　しかも、こんなばかなことを言いながら、マッハは、感覚はどこから「生じる」か、という問題を解決していないという罪を、なんとかして唯物論（「普通の、ひろくおこなわれている物理学的観念」）に負わせようとしている。これが、信仰主義者たちやその腰巾着たちが唯物論を「論破」する見本である。その問題を解決するための資料がまだ十分にあつめられていないような問題を「解決する」なにか他の哲学的観点がはたしてあるだろうか？　マッハ自身が同じ節のなかで、「(『感覚が有機界でどれほどひろくゆきわたっているか』を決定するという）この課題がただ一つの特殊な場合にさえもなお解決されていないかぎり、この点について決定することはできない」と言っているではないか？

唯物論と「マッハ主義」の差異は、この問題については、つまり、つぎのことに帰着する。唯物論は、自然科学と完全に一致して、物質を第一次的にあたえられているものとし、意識、思考、感覚を第二次的なものとみなす。なぜなら、はっきりとあらわれた形では感覚はただ物質の最高形態（有機的物質）だけとむすびついているのであって、「物質という構造物の礎石のなか」には、ただ感覚に類似した能力の存在を仮定することができるだけだからである。このようなのが、たとえば有名なドイツの自然科学者エルンスト・ヘッケルやイギリスの生物学者ロイド・モーガンその他の仮定であって、さきに引用したディドロの推測についてはいうまでもない。マッハ主義は、これと反対の観念論的観点に立っており、たちまちたわごとになってしまう。なぜなら、第一に、感覚はただ一定の仕方で組織された物質の一定の過程と結合しているにすぎないにもかかわらず、感覚を第一次的なものとしているからであり、第二に、物体は感覚の複合である、という根本前提は、あたえられた大文字の私以外の他の生物ならびに一般に他の複合が存在しているという仮定によってやぶられているからである。

多くの素朴な人々が（のちに見るように）なにか新しいもの、なんらかの発見だと考えている「要素」ということばは、実際には、なんの意味もない用語によって問題をもつれさせているだけであり、なんだか問題が解決されたかまたは前進したという虚偽の外見をつくりだすものである。この外見は虚偽である。というのは、まったく感覚しないとされている物質が、同じ原子（または電子）からなりたっていて、しかも同時にはっきりとあらわれでた感覚能力をそなえた物質と、どのようにしてむすびつくか、ということについては、実際にまだ研究に研究をかさねなければならないのだから。唯物論は、未解決の問題をはっきりと提起し、こうすることによって、それをその解決へと、よりいっそうの実験的研究へとおしすすめる。マッハ主義、すなわち混乱した観念論の一変種は、問題をおおいかくし、「要素」という空虚なことばのあやによって問題をただしい道からわきへそらせるのである。

ここに、この観念論的なことばのあやの虚偽をあますところなく示している、マッハの最近の、総括的でかつ結論的な哲学的著作からの一節がある。『認識と誤謬』にはこうある、「感覚すなわち心理的要素からあらゆる物理的体験を組みたてる（aufzubauen）にはなんらの困難もないのに、今日の物理学で使用されている要素、すなわち質量と運動（この特殊科学にとってだけ役にたつ硬直状態（Starrheit））のうちにある）から、どのようにしてなんらかの心理的体

験を合成する（darstellen）ことができるかは、想像することもできない（ist keine Möglichkeit abzusehen）。」*

* E・マッハ『認識と誤謬』、第二版、一九〇六年、一二ページ、注。

現代の多くの自然科学者にみられる概念の硬直状態、彼らの形而上学的（マルクス主義的な意味での、すなわち反弁証法的）見解について、エンゲルスはたびたびきわめて明確にかたっている。相対主義と弁証法との関係を理解しなかったか、あるいは知らなかったために、マッハがまさにこの点で邪道にまよいこんだということを、われわれはのちに見るであろう。しかし、いまはこのことが問題なのではない。われわれにとって重要なのは、混乱した、一見したところ新しそうな用語法にもかかわらず、マッハの観念論がどんなに明白にあらわれているか、ということをここで注意しておくことである。見たまえ、感覚すなわち心理的要素からあらゆる物理学的要素を組みたてるのにはなんらの困難もない、といっているのだ！　いかにもそうだ、このような組立てはもちろん困難ではない、なぜなら、これはまったくことばのうえの組立てであり、信仰主義をひきずりこむのに役だつ空虚なスコラ学なのだから。そうだとすれば、マッハがその著作を内在論者にささげているのも、内在論者、すなわち最も反動的な哲学的観念論の支持者たちがマッハの首にだきついていることにも、ふしぎはない。ただ、エルンスト・マッハの「最新の実証主義」は二〇〇年ばかりおそすぎた。すでにバークリが、「感覚すなわち心理的要素」からは唯我論以外にはなにものをも「組みたてる」ことはできない、ということを十分にしめしたのであるから。唯物論にかんして言えば、マッハはここでも率直にかつ明白に「敵」を名ざさずに自分の見解をそれに対置しているのであるが、われわれはすでにディドロの例で唯物論者のほんとうの見解を見た。この見解は、感覚を物質の運動からみちびきだしたり、または物質の運動に帰着させる点にあるのではなくて、感覚が運動する物質の性質の一つとみとめられる点にある。エンゲルスはこの問題ではディドロの観点に立っていた。「俗流」唯物論者フォークト、ビュヒナー、モレショットから、エンゲルスが一線を画したのは、とりわけ、肝臓が胆汁を分泌するのと同じように脳髄は思想を分泌するという見解に彼らがまよいこんだからにほかならなかった。しかし、自分の見解をたえず唯物論に対置しているマッハは、御用哲学のその他すべての御用教授たちとまったく同様に、すべての偉大な唯物論者たちを、ディドロをも、フォイエルバッハをも、マルクス＝エンゲルスをも、いうまでもなく、無視しているのである。

アヴェナリウスの初期のかつ基本的な見解を性格づけるために、一八七六年に出た彼の最初の独立した著作『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』(『純粋経験の批判への序説』)をとってみよう。ボグダーノフはその著『経験一元論』(第一巻、第二版、一九〇五年、九ページ、注)で、「マッハの見解の発展においては出発点となったのは哲学的観念論であったが、アヴェナリウスにとってはそもそものはじめから実在論的色彩が特徴的である」と言っている。ボグダーノフがこう言ったのは、マッハのことばを信じたからである。『感覚の分析』ロシア語訳、二八八ページ〔ドイツ語版、二九五ページ〕参照。しかし、ボグダーノフがマッハを信じたのは根拠がなかったのであって、彼の断言は真実とは正反対のものである。反対に、アヴェナリウスの観念論は前記の一八七六年の著作にきわめて明白にあらわれているので、アヴェナリウス自身が一八九一年にはそのことをみとめないではいられなかった。『人間的な世界概念』への序言のなかでアヴェナリウスは言っている、「私の最初の体系的な著作『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』の読者は、最初から、私が『純粋経験の批判』という課題の取扱いをまず観念論的な立場からこころみたものと推定されたことであろう。」(『人間的な世界概念』、一八九一年、序言九ページ)しかし、「哲学的観念論のみのりのなさ」によぎなくされて、私は「従来の私の道のただしさをうたがうようになった」(一〇ページ)。哲学上の諸文献では、アヴェナリウスのこの観念論的な出発点は一般にみとめられている。フランスの著述家のなかから私はコーウェラールトを引用しよう。彼は、『序説』でのアヴェナリウスの哲学的観点は「一元論的観念論」である、と言っている。* ドイツの著述家のなかからはアヴェナリウスの弟子ルドルフ・ウィリーの名をあげよう。彼は、「アヴェナリウスは、若いころ――とくに一八七六年のその著作で――いわゆる認識論的観念論にまったくとらえられていた(ganz im Banne)」と言っている。**

* F・ヴァン・コーウェラールト『経験批判論』、『新スコラ学評論』(二)一九〇七年二月号所載、五一ページ。

** ルドルフ・ウィリー『学校知識に反対して、哲学の一批判』、ミュンヘン、一九〇五年、一七〇ページ。

アヴェナリウスが『序説』で、「ただ感覚だけが存在するものとして考えられることができる」とはっきり言っている(ドイツ語第二版、一〇および六五ページ、引用文中の傍点はすべて私のもの)のに、彼の『序説』における観念論を否定するのは、まことにこっけいであろう。アヴェナリウス自身がその著書の第一一六節の内容をそのように

叙述している。この節の全体はつぎのとおりである。「存在するもの（das Seiende）は感覚を付与された実体とみとめられていた。実体ははなれおち……」（見たまえ、「実体」は存在せず、いかなる外界も存在しないと考えることは、「より経済的」であり、「より少ない力の支出」である！）「……感覚はのこる。であるからして、存在するものは感覚として考えられるべきであり、感覚の基礎にはもはやいかなる感覚のないもの（nichts Empfindungsloses）も存在しないのである」。

このようにして、感覚は「実体」なしに存在する。すなわち、思考は脳なしに存在する！　この脳なしの哲学を弁護する能力のある哲学者が、はたして実際にあるだろうか？　ある。リヒアルト・アヴェナリウス教授がその一人である。こうした弁護をまじめにうけとることは健全な人間にとってきわめて困難であろうが、それにもかかわらず、しばらくそれに立ち入らなければならない。同じ著作の第八九—九〇節でのアヴェナリウスの考察はつぎのとおりである。

「……運動が感覚をよびおこす、という命題もまた、見かけだけの経験にもとづいている。この経験は作用としての知覚をふくむものであるが、一定の種類の実体（脳）のなかに伝達された運動（刺激）によって、かつ他の物質的条件（たとえば血液）の協力のもとに感覚がうみだされる、ということになりたつのであろう。しかしながら、このような産出はいまだかつて直接に（selbst）経験されたことがない、ということを度外視しても、この仮想された経験をそのすべての部分にわたって現実的に現存する経験として構成するためには、すくなくとも、伝達された運動によってある実体のなかに呼びおこされたとされている感覚が、すでにまえからなんらかの仕方でこの実体のなかに存在していたのではない、したがって、感覚の出現は、そこに入りこんできた運動のがわからの創造行為によるものと理解する以外には、理解されることができない、ということを経験的に証明することが要求されるであろう。したがって、いま感覚が見いだされる場所にはどこにも、いかなる感覚も、極微のものさえも、以前には存在しなかった、ということの証明によってはじめて、一つの事実が確立されるであろう。それは、その事実が創造行為を意味するかぎり、その他すべての経験に矛盾し、その他すべての自然観（Naturanschauung）を根本的に変更することになるであろう。けれども、そのような証明はいかなる経験によってももたらされなかったし、またいかなる経験によってももたらされることができない。むしろ、のちになって感覚するようになる実体が絶対的に感覚を欠いている状態とは、

仮説的なものにすぎない。ところが、この仮説は、われわれの洞察を単純にし明瞭にするかわりに、これを複雑にし、くもらせるものである。」

「こうして、感覚は、運動が伝達されてはじめて感覚するようになる実体のなかで、伝達された運動によってひきおこされる、といういわゆる経験は、よりくわしくしらべることによって見かけ上のものにすぎないことが証明されるとしても、なお、現存してはいるが潜在的であるか、またはきわめて微的であるか、またはその他のなんらかの理由で意識にのぼっていない感覚が、くわえられた運動によって解放されるか、またはたかめられるか、または意識されるようになる、ということが、すなわち感覚規定がすくなくとも相対的には運動の諸関係から発生するということを確立するにたるだけの経験的材料が、残りの経験内容のなかにまだあるかもしれない。けれども、残りの経験内容のこのような断片もまた、見かけのうえにだけ現存するにすぎない。われわれが理想的な観察によって、運動している実体Aから出て、中間に介在する一系列の媒体をへてつぎつぎにつたえられた運動が、ついに感覚を付与された実体Bにまで到達するのを追求したとしても、われわれはせいぜい、つたえられてきた運動をうけとると同時に、実体Bのなかで感覚が展開されるか、またはたかめられる、ということを見いだすにすぎないのであって、――それが運動によって生じた、ということを見いだしはしない。」……

われわれがわざわざアヴェナリウスのこの唯物論の論破をすっかり書きぬいたのは、「最新の」経験批判論哲学が、どのような、まことにあわれな詭弁をつかっているかを、読者にわかってもらうためにである。観念論者アヴェナリウスの考察にボグダーノフの……唯物論的考察を対比してみよう、せめて彼が唯物論をうらぎったことを罰するためだけにも！

ずっと昔、まる九年もまえに、ボグダーノフが半分は「自然科学的唯物論者」（すなわち、現代の自然科学者の圧倒的多数が自然発生的にそれに立脚している唯物論的認識論の支持者）であり、半分だけは混乱屋のオストワルドにまよわされていたときに、ボグダーノフはつぎのように書いた、「昔から今日にいたるまで記述心理学では、意識の諸事実を三つの群に、すなわち、感覚と表象の領域と、感情の領域と、衝動の領域とに、区分することが固守されている。……第一の群に属するのは、意識のなかでそれぞれ独立にとらえられた外界および内界の諸現象の像である。……このような像は、それが外的感覚器官を通じてそれに照応する外的現象によって直接にひきおこされる場合には、『感覚』と呼ばれる。*」すこしさきでは、「感覚は……外的

感覚器官をとおして伝達される、外的環境からのなんらかの刺激の結果として、意識のなかに発生する」（二二二ページ）。あるいはなお、「感覚は意識の生活の基礎をなし、意識と外界との直接的な連結をなしている」（二四〇ページ）。「感覚過程の一歩ごとに、外的刺激のエネルギーの、意識の事実への移行が実現される」（一三三ページ）。そして、オストワルドとマッハの好意ある援助のもとに、ボグダーノフが哲学における唯物論的観点から観念論的観点への移行をなしとげた一九〇五年においてさえも、彼は（わすれっぽさのために！）『経験一元論』のなかでつぎのように書いた、「周知のように、末梢神経装置で、まだ十分に研究されてはいないが、しかしあらゆる神秘主義とは無関係な、『電信の』形態をとった神経流に改造された外的刺激のエネルギーは、なによりもまず、いわゆる『下等な』――神経節や脊髄や皮質下の――中枢のなかに配置されている神経原に到達する」（第一冊、第二版、一九〇五年、一一八ページ）。

＊ ア・ボグダーノフ『歴史的自然観の基本要素』、サンクト・ペテルブルグ、一八九九年、二二六ページ。

教授的哲学にまよわされていないあらゆる自然科学者にとって、またあらゆる唯物論者にとっても同様であるが、感覚は現実に意識と外界との直接の結びつきであり、外的刺激のエネルギーの意識の事実への転化である。この転化をおのおのの人間は何百万回となく観察したし、また現実にいたるところで観察している。観念論哲学の詭弁は、感覚を意識と外界との結びつきとみなさないで、意識を外界からひきはなす垣根、壁とみなすこと、――感覚に照応する外的現象の像とみなさないで、「唯一の存在するもの」とみなすことにある。アヴェナリウスは、すでにバークリ僧正によってつかいふるされたこの詭弁に、ほんのわずか変更された形式をつけくわえたにすぎない。われわれはまだ、感覚と一定の仕方で組織された物質との、われわれによってたえず観察されている結びつきのすべての条件を知ってはいないのだから、ただ感覚だけを存在するものとみとめよう、――こういうことに、アヴェナリウスの詭弁は帰着する。

経験批判論の基本的な観念論的前提の特徴づけをおわるために、この哲学的思潮のイギリスとフランスの代表者について簡単にふれておこう。イギリス人カール・ピアスンについてマッハは、私は「あらゆる本質的な点で彼の認識批判上の(erkenntniskritischen)見解と一致している」と率直にいっている（『力学』、前掲版、前付九ページ）。K・ピアスンはまた逆にマッハと自分との一致を言明している。＊ピアスンにとっては「実在的な物」とは「感性的印象」（se-

nse impressions)のことである。感性的印象の限界をこえた物をみとめることをすべて、ピアスンは形而上学だと宣言している。唯物論と(フォイエルバッハをもマルクス＝エンゲルスをも知りもしないで)ピアスンは最も決定的なやりかたでたたかっている、——その論拠はさきに吟味したものと異なっていない。しかしそのさいに、唯物論をよそおうという欲求(これはロシアのマッハ主義者の特殊性である)はピアスンにとってはまったく無関係なので、ピアスンはまるで……無頓着であって、自分の哲学のために「新しい」呼び名を考えだそうなどとはしないで、自分ならびにマッハの見解を率直に「観念論的」であると宣言しているほどである(三二六ページ、前掲版)!ピアスンは自分の系譜を、直接にバークリとヒュームからみちびきだしている。ピアスンの哲学は、のちに再三見るように、いっそう完全でありかつ考えぬかれている点で、マッハの哲学とはひじょうにことなっている。

* カール・ピアスン『科学入門』、第二版、ロンドン、一九〇〇年、三二六ページ。

マッハは、フランスの物理学者P・デューアンおよびアンリ・ポアンカレと自分との連帯性をとくに言明している。* とくに混乱した、首尾一貫していないこれらの著作家の哲学的見解については、われわれは新しい物理学にかんする章で述べることになるだろう。ここでは、ポアンカレにとっては物とは「感覚の群」のことであり、** また同様の見解をデューアンもまたおりにふれて述べている、*** ということを注意しておくだけで十分である。

* 『感覚の分析』四ページ。『認識と誤謬』、第二版への序文、参照。

** アンリ・ポアンカレ『科学の価値』、パリ、一九〇五年、(ロシア語訳がある)随所。

*** P・デューアン『物理学の理論、その対象と構造』、パリ、一九〇六年、六ページ、一〇ページ、参照。

マッハとアヴェナリウスが、その最初の見解の観念論的性格をみとめたのちに、彼らのその後の著書のなかでこれらの見解をどのような仕方で訂正したか、という点にうつってゆこう。

二 「世界要素の発見」

このような表題で、やはりマルクスをマッハ主義でもって補足しようとしている、おそらく唯一のドイツの著作家、チューリヒ大学の私講師フリードリヒ・アドラーは、マッハについて書いている。* そして、彼はその正直さのためにマッハ主義にたいして有難迷惑な手助けをしたのだ、とい

うことを、この素朴な私講師のために正当に認めてやらなければならない。問題はすくなくとも明白に、かつするどく立てられている。すなわち、マッハはほんとうに「世界要素を発見した」のか、と。そうだとすれば、いまにいたるまで依然として唯物論者でありうるのは、いうまでもなく、まったくおくれた、かつ無学な人々だけである。それとも、この発見とは、マッハが古い哲学的誤謬に逆もどりしたということなのであろうか？

＊ フリードリヒ・W・アドラー『世界要素の発見（E・マッハの七〇回誕生日によせて）』、『カンプ』[三]一九〇八年第五号（二月）所載。『国際社会主義評論』[三]一九〇八年第一〇号（四月）に訳載。このアドラーの一論文が、論文集『史的唯物論』のなかでロシア語に翻訳されている。

マッハは一八七二年に、そしてアヴェナリウスは一八七六年に、まったく観念論的な観点に立っていたということを、われわれは見た。彼らにとっては、世界とはわれわれの感覚のことである。一八八三年にはマッハの『力学』が出た。そして、第一版への序文でマッハは、ほかならぬアヴェナリウスの『序説』を引用して、彼の考えを自分の哲学に「きわめて近い」（sehr verwandte）思想として歓迎している。この『力学』のなかでの要素にかんする考察はつぎのようである。すなわち、「すべての科学は、われわれが通常は感覚と呼んでいるあの要素の複合を、ただ模写したり予示したりする（nachbilden und vorbilden）ことができるだけである。重要なのはこれらの要素の連関である。……A（熱）とB（炎）との連関は物理学に属し、AとN（神経）との連関は生理学に属する。いかなる連関も単独には存在せず、両者は同時に存在する。ただ一時的にだけわれわれはどちらか一方を度外視することができるだけである。したがって、見かけ上はまったく力学的な過程さえも、つねに生理学的な過程でもある。……」（前掲書、ドイツ語版、四九八ページ）同じことが『感覚の分析』でも述べられている、「『要素』、『要素の複合』という表現とならんで、またはそのかわりに、『感覚』、『感覚の複合』という名称がもちいられる……場合には、要素はただ上述の連関」（すなわち、A、B、CとK、L、Mとの連関、すなわち、「通常は物体と呼ばれている複合」と「われわれの肉体と呼んでいる複合」との連関）「および関係のなかでだけ、上述の函数的依存関係のなかでだけ、感覚であるということを、念頭においていなければならない。それらは他の函数的依存関係のなかでは同時に物理学的対象である。」（ロシア語訳、二三ページおよび一七ページ）〔ドイツ語版、一三ページ〕「一つの色は、われわれがたとえばそれをてらす光源（他の色、熱、空間、等々）とそれと

の依存関係に注目するならば、一つの物理学的対象である。しかし、われわれが網膜（要素K、L、M）とそれとの依存関係に注目するならば、それは一つの心理学的対象、一つの感覚である」（前掲版、二四ページ）。〔ドイツ語版、一四ページ〕

このようにして、世界要素の発見はつぎの点にある。すなわち、

（1）すべての存在するものは感覚であると宣言される。

（2）感覚は要素と呼ばれる。

（3）要素は物理的なものと心理的なものとにわかたれる。後者は、人間の神経に、一般にいって人間の身体に依存するものであり、前者は依存しない。

（4）物理的な諸要素の連関と心理的な諸要素の連関とはたがいに個々別々には存在しないものであると宣言される。それらはあいともなってのみ存在する。

（5）ただ一時的にだけ、どちらか一方の連関を捨象することができる。

（6）「新」理論は「一面性」をまぬかれたものであると宣言される。*

＊　マッハは『感覚の分析』のなかでこう言っている、「人々は通常これらの要素を感覚と呼んでいる。しかし、この名称のなかにはすでにある一面的な理論が含まれているので、われわれはむしろ簡単に要素ということをえらぶ。」（二七―二八ページ）〔ドイツ語版、一七―一八ページ〕

なるほど、そこには一面性はない。しかし、相対立する哲学的観点のなんの連絡もない混合がある。諸君がただ感覚だけから出発する以上は、諸君は「要素」という一片のことばによって自分の観念論の「一面性」を是正するのではなく、ただ事がらを紛糾させるだけであり、自分自身の理論から臆病にもにげかくれるだけである。ことばのうえでは諸君は、物理的なものと心理的なものとのあいだの対立をとりのぞき、*唯物論（自然、物質を第一次的なものとみなす）と観念論（精神、意識、感覚を第一次的なものとみなす）とのあいだの対立をとりのぞいているが、――実際には、諸君はただちにふたたびこの対立を復活させる、自分の基本前提から後退して、それをこっそりと復活させるのである！　というのは、もしも要素が感覚であるならば、諸君は、私の神経、私の意識への依存関係のそとにある「要素」の存在を、一瞬間たりともうけいれる権利をもたないのであるから。だが、私の神経、私の感覚から独立しており、私の網膜への作用によってのみ感覚をうみだす、そのような物理的対象を諸君が許容する場合には、諸君は不面目にもみずからの「一面的な」観念論を放棄して、「一面的な」唯物論の観点へとうつったのである！　もし

も色が（自然科学が諸君に承認することを強いているように）網膜への存在関係のなかでだけ感覚であるとすれば、それはつまり、光線が、網膜上におちることによって色の感覚をうみだす、ということである。つまり、われわれのそとに、われわれおよびわれわれの意識から独立に、物質の運動、たとえば一定の波長と一定の速度をもつエーテルの波動が存在し、これが網膜上に作用することによって人間のなかになにかある一つの色の感覚をうみだす、ということになるのである。自然科学はまさにそのように見ている。それは異なった色の感覚を、人間の網膜のそとに、人間のそとに、かつ人間から独立に存在している光波の異なった波長によって説明する。これこそが唯物論である。すなわち、物質が、われわれの感覚器官に作用して感覚を生みだすのである。感覚は、脳、神経、網膜、等々に、すなわち特定の仕方で組織された物質に、依存している。物質の存在が感覚に依存しているのではない。物質は第一次的なものである。感覚、思想、意識は、特殊な仕方で組織された物質の最高の所産である。このようなのが、一般的には唯物論の、とくにマルクス＝エンゲルスの見解である。マッハとアヴェナリウスは「要素」ということばをもちいて唯物論をこっそりひきずりこむ。このことばは、彼らの理論を主観的観念論の「一面性」から解放するとか、心理的なものの網膜、神経、等々への依存関係を仮定し、物理的なものの人間の身体からの独立性を仮定することをゆるすとか称しているものである。実際には、もちろん、「要素」という一片のことばをもってする策略は最もみじめな詭弁である。というのは、唯物論者は、マッハやアヴェナリウスを読むと、ただちに、「要素」とはなにか、という疑問を提出するからである。まったくのところ、新しいことばを案出することによって哲学上の基本的流派からはなれられると考えるのは、児戯に類することであろう。あらゆる経験批判論者が、マッハも、アヴェナリウスも、ペッツォルト**等々も言っているように、「要素」とは感論であるのか、——そのときには、紳士諸君よ、諸君の哲学は、その唯我論の裸身をいっそう「客観的な」用語の衣装でかくそうとむなしくもこころみるところの観念論である。それとも、「要素」とは感覚ではないのか、——そのときには、諸君の「新しい」ことばにはまるでなんの思想もむすびついていないのであって、それはつまらぬものをもったいぶってもてあそんでいるにすぎないのである。

* 「私と世界との、感覚または現象と物とのあいだの対立は、そのときにはなくなり、もっぱら要素の連関だけが重要になる。」（『感覚の分析』、二一ページ）〔ドイツ語版、一一ページ〕

** ヨゼフ・ペッォルト『純粋経験の哲学への入門』第一巻、ライプチヒ、一九〇〇年、一一三ページ。「要素と名づけられるのは、単純な、それ以上は分解されない知覚（Wahrnehmungen）という、普通の意味での感覚のことである」。

たとえば、ロシアの最初のかつ最大の経験批判論者、ヴェ・レセヴィチ*の性格づけにしたがえば、経験批判論の最後のことばであるといわれているペッォルトをとってみるがよい。彼は、要素を感覚であると規定したのちに、前記の著作の第二巻でつぎのように述べている、「『感覚が世界の要素である』という言明において、『感覚』ということばを、なにかたんに主観的なもの、したがって空気のようなもの、通常の世界像を幻影化させるもの（verflüchtigendes）を表わす名称ととらないように用心しなければならない**。」

* ヴェ・レセヴィチ『科学的（流行の、教授的、折衷主義的、と読め）哲学とはなにか』、サンクト・ペテルブルグ、一八九一年、二二九ページおよび二四七ページ。

** ペッォルト、第二巻、ライプチヒ、一九〇四年、三二九ページ。

かたるにおちるというものだ！　ペッォルトは、感覚を世界の要素とみなす場合には、世界は「気化する」（verflüchtigt sich）か、あるいは幻影に転化する、ということを感じている。そこでお人よしのペッォルトは、感覚をたんに主観的なものととってはならない、という保留条件をつけることによって、事態をすくおうと考えているのだ！　これはおかしな詭弁ではなかろうか？　われわれが感覚を感覚と「とる」か、あるいはこのことばの意味を拡大しようと努力するかによって事態がはたして変化するものだろうか？　感覚は人間にあっては正常に機能している神経、網膜、脳、等々とむすびついているという事実、外界はわれわれの感覚から独立して存在しているという事実が、このことによってはたして消失するものだろうか？　もしも諸君がいいのがれで逃げることを欲しないならば、まじめに主観主義と唯我論とを「用心し」ようとのぞむならば、諸君はなによりもまず諸君の哲学の基本的な観念論的前提を用心しなければならない。諸君の哲学の（感覚から外界へとむかう）観念論の路線を（外界から感覚へとむかう）唯物論の路線によってとりかえなければならない。「要素」という空虚で混乱したことばのうえの粉飾をなげすてて、率直に、光は物理的対象が網膜上に作用した結果である、と、すなわち、感覚はわれわれの感覚器官に物質が作用した結果である、といわなければならない。

もう一度アヴェナリウスをとってみよう。「要素」の問題について最も価値のあるものを、彼はその最近の（そし

て、おそらく、彼の哲学を理解するのに最も重要な）著作『心理学の対象の概念についての覚え書』*であたえている。著者はここで、とりわけ、きわめて「明瞭な」表（第一八巻、四一〇ページ）をあたえているので、われわれはその主要な部分を再録しよう。

	要素、要素の複合
一、物または物的なもの	有形の物
二、思想または思想的なもの（Gedankenhaftes）	無形の物、記憶と想像

* R・アヴェナリウス『心理学の対象の概念についての覚え書』、『科学的哲学のための季刊誌』[14] 第一八巻（一八九四年）および第一九巻（一八九五年）所載。

これを、マッハが「要素」についていろいろ説明したのちに言っていること（『感覚の分析』三三ページ〔ドイツ語版、二三ページ〕）と、すなわち、「物体が感覚をつくりだすのではなくて、要素の複合（感覚の複合）が物体を形成する」と対照せよ。唯物論と観念論の一面性を克服したという「世界要素の発見」とは、こんなものなのだ！　はじめにわれわれに、「要素」とは同時に物理的でも心理的でもあるなにか新しいものである、と説ききかせておいて、そのあとでこっそりと訂正をもちこむ。すなわち、物質（物体、物）と心理的なもの（感覚、記憶、空想）との粗雑な唯物論的区別のかわりに、物的な要素と思想的な要素とにかんする「最新の実証主義」の学説をあたえるのである。アドラー（フリッツ）は「世界要素の発見」によってたいして利益を得なかったわけだ！

ボグダーノフは、一九〇六年にプレハーノフに反論してつぎのように書いた、「……私は哲学上のマッハ主義者であると自認することはできない。一般的な哲学的構想のなかで、私はただ一つのものを——経験の要素は『物理的なもの』と『心理的なもの』にたいして中立的であり、両者の特性はただ経験の連関にのみ依存する、という構想だけをマッハからとりいれたのである」（『経験一元論』、第三巻、サンクト・ペテルブルグ、一九〇六年、前付四一ページ）と。これは、信心ぶかい人間が、私は宗教の信奉者であると自認することはできない、なぜなら、私はこれらの信奉者たちから「ただ一つのもの」、神への信仰をとりいれただけであるから、と言うのとまったく同じである。ボグダーノフがマッハからとりいれた「ただ一つのもの」こそは、マッハ主義の基本的な誤りであり、この哲学全体の基本的まちがいである。経験批判論からのボグダーノフの逸脱は、当のボグダーノフがきわめて重要な意義をあたえているものではあるが、実際にはまったく第二次的なものであって、マッハから是認され、またマッハを是認してい

る種々の経験批判論者間のこまごました、部分的な、個人的な差異の範囲をでないものである（これについては、のちに、よりくわしく述べる）。だから、ボグダーノフが、マッハ主義者と混同されることにたいしておこったとき、彼はこのことによって、ボグダーノフと他のすべてのマッハ主義者とに共通するものと唯物論との根本的差異を彼が理解していないことをさらけだしたにすぎない。重要なのは、ボグダーノフがマッハ主義をいかに発展させたか、またはいかに改善したか、またはいかに改悪したかということではない。重要なのは、彼が唯物論の観点を放棄し、そのことによって不可避的に混乱と観念論的彷徨におちいる運命をになったということである。

すでに見たように、ボグダーノフは一八九九年にはただしい観点に立っていた。そのとき彼はこう書いた、「視覚によって私に直接にあたえられた、私のまえに立っている人間の像は、感覚である。*」ボグダーノフは、この自分の古い見解を批判する労をとらなかった。彼はことばのうえで盲目的にマッハを信じ、彼にしたがって、経験の「要素」は物理的なものと心理的なものにたいして中立的である、とくりかえしはじめた。ボグダーノフは『経験一元論』の第一巻（第二版、九〇ページ）でこう書いている、「最新の実証哲学があきらかにしたように、心理的経験の要素は、物理的経験の要素と同一であるから、一般にすべての経験の要素と同一である」。あるいは一九〇六年には（第三巻、前付二〇ページ）、「だが、観念論についていえば、『物理的経験』の要素が『心理的経験の要素』または要素的感覚と同一とみとめられる――そしてこれはまったくうたがいのない事実である――というだけの理由で、はたして観念論だといえるであろうか」と。

* 『歴史的自然観の基本要素』、二一六ページ。前掲の引用文を参照せよ。

これが、ボグダーノフのすべての哲学的不幸の真の源泉、――彼にあってすべてのマッハ主義者と共通している源泉である。「物理的経験の要素」（すなわち、物理的なもの、外界、物質）が、感覚と同一のものだとみとめられるときには、観念論だということができるし、またいわなければならない。なぜなら、それはバークリ主義にほかならないから。ここには、最新の哲学とか、実証哲学とか、うたがいのない事実とかは、痕跡さえなく、ここにあるのはたんに古い、あまりにも古い観念論的詭弁だけである。そして、物理的なものは感覚と同一であるというこの「うたがいのない事実」をどのようにして証明することができるか、とボグダーノフにたずねるならば、諸君は、私は自分の感覚だけを感覚するとか、「自己意識の証言」（die Aussage

des Selbstbewusstseins)(アヴェナリウスの『序説』、ドイツ語第二版、五六ページ、第九三節)とか、「われわれはわれわれ自身を感覚する実体として経験するのであって、その経験においては、感覚は実体性よりもより確実にわれわれにあたえられている」(前掲書、第九一節、五五ページ)等々、等々という観念論者たちの永遠のきまり文句以外には、ただ一つの論拠をもきかされないだろう。ボグダーノフは(マッハを信じこんで)反動的な哲学的言いのがれを、「うたがいのない事実」と思いあやまった。というのは、実際に、感覚を外界の像とみなす見解——ボグダーノフが一八九九年にいだいていた、そして自然科学が今日なおいだいている見解——を論破するような事実は、なに一つあげられてはいないし、またあげられることができないのであるから。物理学者マッハはその哲学的彷徨において、まったく「現代自然科学」からわきにそれた、——ボグダーノフが気づいていないこの重要な事情について、われわれはのちになお多くのことをかたることになるであろう。

ボグダーノフをしてこんなにもすみやかに自然科学者の唯物論からマッハの混乱した観念論へと飛躍させた諸事情の一つは、(オストワルドの影響のほかに)経験の依存的系列と独立的系列にかんするアヴェナリウスの学説である。ボグダーノフ自身が『経験一元論』の第一巻でこのことをつぎのように叙述している、「経験にあたえられたものが一定の神経系統の状態に依存しているかぎりでは、それは一定の個人の心理的世界を形成する。経験にあたえられたものがこのような依存のそとでとりあげられるかぎりでは、われわれのまえには物理的世界がある。であるから、アヴェナリウスは、経験のこれら二つの領域を、経験の依存的系列と独立的系列と名づけている」(一八ページ)。

こまったことには、(人間の感覚から)独立した「系列」というこの学説は、物体は感覚の複合であり、感覚は物理的なものの「要素」と「同一」である、とみなす哲学の観点からすれば、不法な、気ままな、折衷的な唯物論の密輸入である。というのは、光源や光波が人間および人間の意識から独立して存在し、色はこれらの波動の網膜にたいする作用に依存する、ということを諸君がみとめるやいなや、諸君は事実上唯物論的観点に立ったのであって、観念論のすべての「うたがいのない事実」なるものを、「感覚の複合」だとか、最新の実証主義の発見した要素だとか、その他のこれに類するばかげたもののすべてとともに、根底まで破壊したのであるから。

こまったことには、ボグダーノフは(あらゆるロシア人のマッハ主義者とともに)マッハとアヴェナリウス当初の観念論的見解をふかく究明せず、その観念論的な基本前提

を分析して明らかにせず、――そしてそのために、唯物論をこっそりと密輸入しようとする彼らのその後の試みが不法であり折衷的であることを見のがしてしまったのである。しかし他方、マッハとアヴェナリウスの当初の観念論が哲学上の文献で一般にみとめられているのと同じ程度に、経験批判論がのちに唯物論のがわに方向変換しようとつとめたことも、一般にみとめられている。われわれがさきに引用したフランスの著作家コーウェラールトは、アヴェナリウスの『序説』のなかには「一元論的観念論」を見、『純粋経験の批判』(一八八八―一八九〇年)のなかには「絶対的実在論」を見、『人間的な世界概念』(一八九一年)のなかにはこの転変を「説明」しようとする試みを見ている。実在論という用語がここでは観念論の対立物の意味につかわれている、ということに注意しておこう。私はエンゲルスにしたがって、この意味には唯物論ということばだけをもちいる。そして、この用語法を唯一のただしいものと考える。とくに「実在論」ということばが、唯物論と観念論のあいだを動揺している実証主義者やその他の混乱屋どもによって使い古されているために、そう考えるのである。ここでは、コーウェラールトが念頭においているのは、『序説』(一八七六年)ではアヴェナリウスにとっては感覚が唯一の存在するものであり、「実体」は――「思考経済」の原理にしたがって!――除去されているのに、『純粋経験の批判』では物理的なものは独立的系列とみなされ、心理的なもの、したがって感覚もまた依存的系列とみなされているという、このうたがいのない事実である、ということを指摘すれば十分である。

アヴェナリウスの弟子ルドルフ・ウィリーも同様に、一八七六年には「まったく」観念論者であったアヴェナリウスが、のちにこの学説を「素朴的実在論」と「和解させた」(Ausgleich)(前掲書、同ページ)――すなわち、外界がわれわれの意識とは独立に存在するのをみとめて人類がそれに立脚している、自然発生的・無意識的な唯物論的観点――と「和解させた」ということをみとめている。

『経験批判論の創始者としてのアヴェナリウス』という書物の著者オスカー・エヴァルトは、この哲学は相矛盾する観念論的要素と「実在論的」(唯物論的、と言うべきだ)要素(マッハ主義的な語義ではなく、普通の語義での、要素)とをみずからのうちに統一している、と言っている。たとえば、「絶対的(考察法)は素朴的実在論を永遠化するであろうが、相対的(考察法)は排他的な観念論を永遠のものと説明するであろう」*と。アヴェナリウスが絶対的考察法と呼んでいるのは、マッハにおけるわれわれの肉体のそとの「要素」の連関に照応するものであり、相対的考

察法と呼んでいるのは、マッハにおけるわれわれの肉体に依存している「要素」の連関に照応するものである。

＊ オスカー・エヴァルト『経験批判論の創始者としてのリヒアルト・アヴェナリウス』、ベルリン、一九〇五年、六六ページ。

だが、この点でわれわれにとってとくに興味ぶかいのは、ヴントの批評である。彼自身は――上述の著作家たちの大多数と同様に――混乱した観念論的観点に立っているのだが、しかしおそらく他のなんびとよりも注意ぶかく経験批判論を吟味した。ペ・ユシケヴィチはこの点についてつぎのように言っている、「ヴントが経験批判論を唯物論の最近の型」、すなわち、精神的なものを肉体的過程の機能とみなす（また――われわれのほうでつけたしておこう――ヴントがスピノザ主義[35]と絶対的唯物論との中間に立っているものと呼んでいる）＊ような唯物論者の主張する唯物論の型の「最も科学的な形式とみなしていることは、おもしろいことである」＊＊と。

＊ W・ヴント『素朴的実在論と批判的実在論について』、『哲学研究』[36]、第一三巻、一八九七年、三三四ページ。

＊＊ ペ・ユシケヴィチ『唯物論と批判的実在論』、サンクト・ペテルブルグ、一九〇八年、一五ページ。

W・ヴントの批評が非常におもしろい、ということはもっともである。しかし、ここでなによりも「おもしろい」のは、ユシケヴィチ氏が、そのとりあつかっている哲学上の著書や論文にたいしてどんな態度をとっているか、ということである。これは、この問題にたいしての、わが国のマッハ主義者たちの態度の典型的な見本である。ゴーゴリのペトルーシカ[37]は、本を読んでいつでも文字からことばが出てくるのをおもしろいと思った。ユシケヴィチ氏はヴントを読んで、ヴントがアヴェナリウスを唯物論だといって非難しているのを「おもしろい」と思った。もしもヴントがただしくないならば、なぜこれを論破しないのか？　もしもヴントがただしいならば、なぜ唯物論と経験批判論との対立をあきらかにしないのか？　ユシケヴィチ氏は、観念論者ヴントの言うことを「おもしろい」と思っている。しかし、このマッハ主義者は事態を吟味することをまったくよけいな仕事だと思っている（おそらく「思考経済」の原理にしたがって）。……

重要なことは、ヴントがアヴェナリウスを唯物論だといって非難したことを読者につたえながら、ヴントが経験批判論の一面を唯物論、他の一面を観念論だとみなし、この両面の結合を人為的だとみなした、ということについては口をつぐんだことによって、ユシケヴィチが事態をまったくゆがめた、という点にある。この紳士は、自分の読んで

いるものを絶対に理解していないか、それともヴントをだしにつかってずるいやり方で自分をほめたたえようとする欲求にかられているか、すなわち、官立大学の教授もやはりわれわれを混乱した奴やなんかとはみなさないで、唯物論者とみなしているではないか、と言いたいかのどちらかである。

前記のヴントの論文は、まず内在論学派の、つぎに経験批判論者の、きわめて詳細な分析にあてられた大作（三〇〇ページ以上の）である。ヴントはなぜこの二つの学派をいっしょにしたのか？　それは、彼が両者を近い親類だとみなしたからである、——そして、マッハ、アヴェナリウス、ペッツォルトおよび内在論者たちがともにいだいているこの意見は、のちに見るように、無条件的に正当である。ヴントは、前記の論文の第一部で、内在論者が観念論者であり、主観主義者であり、信仰主義の支持者であることをしめしている。これもやはり、のちに見るように、まったく正当な意見であるが、ただヴントにあっては、教授的博学という不必要な重荷をともなっており、ヴント自身が観念論者であり信仰主義者である、ということによって説明されるものなのであるが、不必要な詳しさと但し書きをつけて表現されている。彼は内在論者たちを、彼らが観念論者であり信仰主義の支持者であるから、というのではなく、彼らが、ヴントの意見によれば、これらの偉大な原理をみちびきだすやり方が正しくないから、という理由で非難している。さらに、この論文の第二部と第三部を、ヴントは経験批判論にあてている。そのさいに彼は、経験批判論のきわめて重要な理論的命題（「経験」の解釈や「原理的同格」、——これについてはのちにのべる——）が、内在論者たちの命題と同一である(die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt〔経験批判論哲学は（きわめて重要な理論的命題を）内在論哲学と一致して認めている〕、ヴントの論文、三八二ページ）ということを、まったく明確に指摘している。アヴェナリウスの他の理論的命題は唯物論からの借りものである。そして、全体として経験批判論は「雑色の混合物」(bunte Mischung, 前記の論文、五七ページ）であり、そのなかでは「異なった構成要素は相互にまったくむすびつきがない」(an sich einander völlig heterogen sind〔元来、相互にまったく異質的である〕、五六ページ)。

ヴントがアヴェナリウス的＝マッハ的混合物の唯物論的断片のうちにかぞえいれているのは、主として、「独立的生命系列」にかんするアヴェナリウスの学説である。もしも諸君が「系C」（学者的な新しい術語遊びの大なる愛好者であるアヴェナリウスは、人間の脳、または一般に神経

系統をこう呼んでいる）から出発するならば、もしも心理的なものが諸君にとって脳の機能であるならば、この「系C」は「形而上学的実体」である——とヴントは言う（前記の論文、六四ページ）——そして、諸君の学説は唯物論である。ここでいっておかなければならないのは、多くの観念論者やすべての不可知論者（カント主義者やヒューム主義者をもふくめて）が唯物論者を形而上学者と軽蔑して呼ぶのは、彼らには、人間の意識から独立している外界の存在をみとめることが経験の範囲の外に出ることであるかのように思われるからだ、ということである。この用語法について、またマルクス主義の観点からいってそれが完全に誤りであることについては、われわれはそれにふさわしい場所にいってからかたるであろう。いまわれわれにとって重要なのは、アヴェナリウスにあっては（また同一の思想を異なったことばで表現しているマッハにあっても同様だが）まさに「独立的」系列の仮定こそが、哲学における種々の党派、すなわち種々の流派の哲学者たちが共通してみとめているように、唯物論からの借りものであるということを強調することである。もしも諸君が、すべての存在するものは感覚であるとか、物体は感覚の複合であるとかいうことから出発するならば、諸君は自分のすべての基本的前提、「自分の」全哲学を破壊することなしには、物理的なものがわれわれの意識から独立して存在するとか、感覚が一定の仕方で組織された物質の機能であるとかいう考えに到達することはできない。マッハとアヴェナリウスとが、自分の哲学のなかに基本的な観念論的前提と個々の唯物論的結論とを混在させているのは、まさに、彼らの理論が、エンゲルスがそれにふさわしい軽蔑をもってかたった、*あの「折衷的な乞食スープ」の見本だからである。

* 一八八八年二月付の『フォイエルバッハ論』への序文。エンゲルスのこれらのことばはドイツの教授的哲学一般をさしている。マルクス主義者のつもりでいるマッハ主義者たちは、エンゲルスのこの思想の意義と内容を考えぬくことができないで、ときどき「エンゲルスはまだマッハを知らなかった」（フリッツ・アドラー『史的唯物論』三七〇ページで）というあわれな言いのがれにかくれている。この意見はなににもとづいているか？　エンゲルスがマッハやアヴェナリウスを引用していないということにか？　それ以外の理由はないが、この理由は役にたたない。というのは、エンゲルスは折衷主義者のうちのだれの名をもあげていないが、しかし一八七六年以来「科学的」哲学の季刊誌を出版していたアヴェナリウスをエンゲルスが知らなかったなどということは、ほとんどありえないことであるから。

マッハの最近の哲学上の著作『認識と誤謬』第二版、一九〇六年、では、この折衷主義がとくに目につく。われわれはすでに、マッハがそこで、「感覚すなわち心理的要素

からあらゆる物理的体験を組みたてるにはなんらの困難もない」と言明しているのを見た。それなのに、この同じ本の中にはこうある、「U（＝Umgrenzung, すなわち「われわれの肉体の空間的限界」、八ページ）のそとにある依存関係は、最も広い意味での物理学である」（三二三ページ、第四節）。「これらの依存関係を純粋な姿でうけとる（rein erhalten）ためには、観測者、すなわちUのうちにある要素の影響をできるだけ排除しなければならない」（同上）。けっこう、けっこう。はじめに四十雀は海を焼いてしまうと約束した。[二〇] すなわち、心理的な要素から物理的な要素を組みたてる、と約束した。しかし、のちに、物理的な要素は「われわれの肉体の内にある」心理的要素の限界外にあることがわかった。いやはや、けっこうな哲学だ！

もう一つの例。「完全な（理想的な　vollkommenes）気体、完全な液体、完全な弾性体は存在しない。物理学者は、その仮構した物が、近似的にしか、事実を気ままに単純化してしか、事実に照応しないことを知っている。彼は除去されることのできないずれがあることを知っている」（四一八ページ、第三〇節）。

ここではどのようなずれ（Abweichung）についてかたられているのか？　なにからのなにのずれか？　事実からの思想（物理学の理論）のずれである。だが、思想、観念とはどういうものか？　観念とは「感覚の痕跡」である（九ページ）。だが、事実とはどういうものか？　事実とは、すなわち、「感覚の複合」である。このようにして、感覚の複合からの感覚の痕跡のずれが除去されることができない、ということになる。

これはなにを意味するか？　それは、マッハが自分自身の理論をわすれ、そして物理学の種々の問題についてかたりはじめるとなると、率直に、観念論的こじつけなしに、すなわち唯物論的に考察している、ということを意味する。「感覚の複合」やこのバークリ主義的英知はすべてふっとんでしまっている。物理学の理論とは、われわれのそとに、かつわれわれから独立して存在している物体、液体、気体の反映である、ということがわかっている。そして、そのさいにこの反映は、もちろん近似的なものであるけれども、しかもこの近似または単純化を「気ままな」と呼ぶことはただしくない。感覚は事実上ここではマッハによって、バークリやヒュームの弟子どもによって「純化されて」いない全自然科学がそれをみなしているのとまさに同じように、すなわち、外界の像とみなされている。マッハの本来の理論は主観的観念論だが、しかし客観性の契機が必要なときには、――マッハは遠慮なしにその考察のなかに反対の、

すなわち唯物論の認識論の諸前提を導入している。一貫した観念論者で、哲学上の一貫した反動家であるエドワルド・ハルトマンは、唯物論にたいするマッハ主義者の闘争に共鳴しているのだが、その彼がマッハの哲学上の立場は「素朴的実在論と絶対的幻想論との混合（Nichtunterscheidung）」である、と言うとき、彼は真理にきわめて近づいている。これはほんとうである。物体は感覚の複合である、などという学説は絶対的幻想論すなわち唯我論である。というのは、この観点から見れば全世界は私の幻想にほかならないのであるから。しかし、われわれが引用したマッハの考察、ならびにその他多数の断片的な彼の考察は、いわゆる「素朴的実在論」である。すなわち、無意識的に、自然発生的に、自然科学者たちからひきつがれた唯物論的な認識論である。

* エドワルド・フォン・ハルトマン『現代物理学の世界観』、ライプチヒ、一九〇二年、二一九ページ。

アヴェナリウスと、彼のあとを追っかけている教授どもは、この混合を「原理的同格」の理論でもってかくそうとこころみている。われわれはいまやこの理論の吟味にうつる。だがまず、アヴェナリウスが唯物論だという非難をうけているという問題をかたづけよう。自分の理解できないヴントの批評をおもしろいと思ったユシケヴィチ氏は、アヴェナリウスの最も親しい弟子や後継者たちがこの非難にたいしてどういう態度をとったかを、みずから知ることに興味をもたなかったか、または読者につたえることをこのまなかった。ところが、われわれが経験批判論の哲学にたいするマルクスの哲学、すなわち唯物論の関係の問題に興味をもつならば、このことは事態の解明のために必要である。またつぎに、もしもマッハ主義が混乱したものであり、唯物論と観念論との混合であるならば、御用観念論者どもがそれを唯物論への譲歩であるといって排撃しはじめたときに、この潮流がどこへとのびてゆくか――こんな言いかたができるとすれば――ということを知ることは重要である。

ヴントにたいしては、とりわけ、アヴェナリウスの最も純粋で正統的な二人の弟子、J・ペッツォルトとF・カルスタニエンとが答弁した。ペッツォルトはいたけだかになって、唯物論だなどというドイツの教授を侮辱する非難をしりぞけ、その拠りどころとして……なにをと読者は思うか？……アヴェナリウスの『序説』をひきあいにだした。そこでは実体の概念は絶滅されている、というのだ！　まったく観念論的な著作をも、気まかってにとりいれられた唯物論的な前提をも、それにむすびつけることができるとは、まことにつごうのよい理論である。アヴェナリウスの『純

粋経験の批判』はもちろん、この学説、すなわち唯物論に矛盾しないが、しかしそれは同様に正反対の唯心論的学説にも矛盾しない、とペッツォルトは書いた。* とびきり上等の弁明である。エンゲルスはまさにこれを折衷的な乞食スープと呼んだのだ。自分をマッハ主義者とみとめたがらず、(哲学上で) マルクス主義者とみとめられたがっているボグダーノフは、ペッツォルトに追従する。彼は、「経験批判論には、唯物論も唯心論も、一般にどのような形而上学もかかわりをもたない**」、「真理は……衝突しあっている流派」(唯物論と唯心論)「のあいだの『中庸』にあるのではなくて、これら両者のそとにある***」と思っている。ボグダーノフに真理と思われたものは、実際には混乱であり、唯物論と観念論のあいだの動揺なのである。

* J・ペッツォルト『純粋経験の哲学への入門』、第一巻、三五一、三五二ページ。

** 『経験一元論』、第一巻、第二版、二一ページ。

*** 前掲書、九三ページ。

カルスタニエンはヴントに反論して、「純粋経験の批判にまったく縁のない」「唯物論的契機の挿入 (Unterschiebung)*」をまったく拒否する、と書いた。「経験批判論は概念の内容にかんしては κατ' ἐξοχήν (顕著に) 懐疑論である。」マッハ主義の中立性をこのように力をこめて強調していることには、一片の真理がふくまれている。マッハとアヴェナリウスがその当初の観念論にくわえた修正は、唯物論への中途半端な譲歩を容認することに完全に帰着するものである。外界は私の感覚である、というバークリの徹底した観点のかわりに、私の感覚の背後になにかがあるかどうかという問題を、私は排除する、というヒュームの観点がときどき現われている。そして、不可知論のこの観点は、不可避的に、唯物論と観念論とのあいだを動揺する運命をおわせるものである。

* F・カルスタニエン『経験批判論、あわせてW・ヴントの論文を反駁する』、『科学的哲学のための季刊誌』、第二二年(一八九八年)、七三ページおよび二一三ページ。

三 原理的同格と「素朴的実在論」

原理的同格にかんするアヴェナリウスの学説は、『人間的な世界概念』および『覚え書』のなかで述べられている。この後者はあとで書かれたものであるが、ここでアヴェナリウスは、『純粋経験の批判』や『人間的な世界概念』とはなるほどいくぶん異なった述べかたをしてはいるが、しかし、なんら異なったことを述べているのではなく、まったく同じことを述べているのだ、ということを強調している

(『覚え書』〔『心理学の対象の概念への覚え書』〕、前掲の雑誌、一八九四年、一三七ページ)。この学説の本質は、「われわれの自我（des Ich）と環境との不可分な（unauflösliche）同格」（すなわち相関的連関）にかんする命題である（一四六ページ)。同じところでアヴェナリウスは「哲学的に表現すれば『自我と非我』と言ってもよい」と言っている。両者いずれをも、われわれの自我をも環境をも、われわれは、「つねにいっしょに見いだす」（immer ein Zusammen-Vorgefundenes)。「あたえられたもの」（あるいは、われわれによって見いだされたもの des Vorgefundenen）「の記述は、いかにそれが完全であっても、なんらかの自我なしの（ohne ein Ich）『環境』、すなわちその環境を自分の環境としている自我――すくなくともこの見いだされたもの」（あるいは、あたえられたもの das Vorgefundene）「を記述する自我――なしの『環境』をふくむことができない」（一四六ページ）。この場合に、自我は同格の中心項と呼ばれ、環境は対立項（Gegenglied）と呼ばれる（『人間的な世界概念』、第二版、一九〇五年、八三―八四ページ、第一四八節およびそれ以後、参照)。

アヴェナリウスは、この学説によって、いわゆる素朴的実在論、すなわち、自分自身は存在するかどうか、また環境、外界は存在するかどうか、についてふかく考えることのないすべての人々の普通の、非哲学的な、素朴な見解の全価値をみとめるものである、とあえて主張している。マッハもまた、アヴェナリウスとの連帯性を表明しながら、自分を「素朴的実在論」の弁護者のように見せかけようと努めている（『感覚の分析』、三九ページ）。ロシアのマッハ主義者たちはすべて例外なしに、マッハとアヴェナリウスを信じ、これはほんとうに「素朴的実在論」の弁護である、と思った。すなわち、自我がみとめられ、環境がみとめられている、それ以上になにが君たちにとって必要なのか、と。

どちらのがわに最高度のほんとうの素朴さがあるかをはっきりさせるために、いくらか遠いところからはじめよう。ここに、ある哲学者と読者との通俗的な対話がある。

「読者――物の体系が存在しなければならない」（普通の哲学の意見にしたがって)。「そして、物からはじめて意識がうみだされなければならない」。

「哲学者――君はいま職業的哲学者の気持になってはなしている。……ふつうの常識の観点からでも現実的意識の観点からでもなく……。

なにかある物が、この物の意識を伴うこともなく、あるいはこの物の意識を通じてでもなしに、君のうちにはいりこみ、あるいは君のまえに現われるかどうかを、僕に言っ

てみたまえ。また、こたえるまえによく考えてみたまえ」。

「読者――よく考えてみると、僕は君のいうことをみとめなければならない」。

「哲学者――それでこそ君は、自分自身で、自分の心から、自分の心ではなしているのだ。自分自身からとびだして、君のつかむ（またはとらえる）「ことのできるもの以外のものを、すなわち、意識および（イタリック体〔本巻では傍点〕は原著者のもの）物、物および意識より以外のものを、つかまえないようにしたまえ。あるいはより正確に言えば、両者のいずれでもなくって、あとになってはじめて両者へとわかれてゆくもの、絶対的に主観的＝客観的であり、客観的＝主観的であるもの、より以外のものを、つかまないようにしたまえ」。

ここに、経験批判論の原理的同格の全本質、「最新の実証主義」による素朴的実在論の最新の弁護の全本質がある。「不可分の」同格という観念は、ここでは完全な明白さをもって、かつまさに、これは「職業的哲学者」のさかしらによってゆがめられていない、普通の人間の見解の真の弁護である、といわんがばかりの観点から叙述されている。しかしながら、さきに引用された対話は、一八〇一年に出版され、主観的観念論の古典的代表者、ヨハン・ゴットリープ・フィヒテによって書かれた著作からとったものである。*

＊ ヨハン・ゴットリープ・フィヒテ『最新の哲学の固有の本質にかんする一般公衆へのきわめて明解な報告。――読者に理解を強いる試み』、ベルリン、一八〇一年、一七八―一八〇ページ。

いま吟味しているマッハとアヴェナリウスの学説のなかには、主観的観念論の焼きなおし以外のものはなに一つない。彼らが唯物論と観念論とを超越し、物から意識へとすすむ観点とその逆の観点との対立を除去した、という彼らの自負は、これはむしかえされたフィヒテ主義の空虚な自負である。フィヒテもまた、「自我」と「環境」、意識と物質とを彼が「不可分に」むすびつけた、とか、人間は自分自身からとびだすことができない、ということを援用することによって問題を「解決した」と考えている。いいかえれば、私は自分の感覚だけを感覚する、とか、私は私の感覚のそとに「客観それ自体」を仮定する権利をもたない、とかいうバークリの論拠がくりかえされているのである。一七一〇年のバークリと、一八〇一年のフィヒテと、一八九一―一八九四年のアヴェナリウスとの表現様式の違いは、事がらの本質、すなわち主観的観念論の基本的な哲学的路線を、すこしもかえるものではない。世界は私の感覚である、非我はわれわれの自我によって「定立される」（つくりだされる、うみだされる）、物は意識に不可分にむすび

ついている、われわれの自我と環境との不可分の同格は経験批判論の原理的同格である、――これらすべては同一の命題であり、いくらか看板を染めなおし塗りなおした同じ古いがらくたである。

このような哲学によって弁護されていると称して「素朴的実在論」をひきあいにだすことは、もっとも安っぽい種類の詭弁である。気ちがい病院に入院したり、または観念論哲学者のところへ弟子いりしたりしたことのない、あらゆる健全な人間の「素朴的実在論」は、物、環境、世界が、われわれの感覚、われわれの意識、われわれの自我、およびに人間一般から独立して存在する、という点にある。われわれから独立して他の人々が存在するのであって、高い、低い、黄色い、固い、等々という私の感覚のたんなる複合ではない、という不屈の確信をわれわれのうちにつくりだした経験（マッハ主義的な語義ではなくて、人間的語義での）、この同じ経験が、物、世界、環境はわれわれから独立して存在する、というわれわれの確信をつくりだすのである。われわれの感覚、われわれの意識は外界の像にすぎず、模写は模写されるものなしには存在できないが、模写されるものは模写するものから独立して存在する、ということは自明である。人類の「素朴な」確信を、唯物論はその認識論の基礎に意識的におくのである。

「原理的同格」のこのような評価は、マッハ主義にたいする唯物論的偏見の結果ではなかろうか？　けっしてそうではない。唯物論をひいきにするなどということとはまったく無関係であり、唯物論をにくんでさえおり、あれこれの観念論の体系を採用している専門哲学者たちが、アヴェナリウスとその一派の原理的同格は主観的観念論である、という点で一致している。たとえばヴント――そのおもしろい批評はユシケヴィチ氏には理解されなかった――は、なんらかの自我、観察者または記述者なしには、あたえられたもの、またはわれわれによって見いだされたものの完全な記述は不可能である、というアヴェナリウスの理論は、「現実の経験の内容とそれについての反省との誤った混同」である、と率直に語っている。自然科学は、あらゆる観察者をすべて捨象する、とヴントは言う、「しかし、このような捨象は、再び、おのおのの経験内容のなかにこれを経験する個人をみる」（hinzudenken 文字どおりにいえば、つけくわえて考える）「こと――これは経験批判論哲学が内在論哲学と一致する点なのである――は、一般に経験的には基礎づけられない前提であって、現実的経験の内容とこれについての反省とのまちがった混同から出てくるものであるがゆえに、まさにそのゆえにのみ可能なのである」（前掲の論文、三八二ページ）。というのは、内在論者ども

（シュッペ、レームケ、ルクレール、シューベルトーゾルデルン）は、あとでわかるように、アヴェナリウスに最も熱烈な共感をいだいていることをみずから強調しているのであるが、まさに、主観と客観との「不可分な」結合にかんすることの観念から出発しているのである。それでＷ・ヴントはアヴェナリウスを吟味するにさきだって、内在論哲学はバークリ主義の「変形」にすぎないこと、内在論者たちがどんなにバークリを拒否しても、実際にはことばの違いによって「これらの哲学説のより深い内容」すなわちバークリ主義またはフィヒテ主義をわれわれからかくすことができるはずのものではない、ということを詳細にしめしたのである。*

＊ 前掲の論文、Ｃ節「内在論哲学とバークリの観念論」、三七三、三七五、三八六、四〇七ページ参照。この観点からは唯我論が避けられないことについては三八一ページ。

イギリスの著作家ノーマン・スミスはアヴェナリウスの「純粋経験の哲学」を吟味して、この結論をずっと率直にかつきっぱりと述べている。

「アヴェナリウスの『人間的な世界概念』の大多数の読者は、それが」（観念論の）「批判としてどれほど説得力があるにしても、それが積極的に教えることは、じらすようにして人をまよわせるものである、ということにおそらく同意するであろう。われわれが彼の経験の理論を、公然と提示されている形態で、すなわち、真に実在論的に（genuinely realistic）説明しようともとめるかぎり、それはあらゆる明白な理解から逃げてしまう。すなわち、それの全意義は、それがくつがえすと自負しているところの、主観主義の否定につきているように思われる。アヴェナリウスの術語を、いっそうつかいなれたことばに翻訳してみてはじめて、われわれはごまかしの真の源泉がどこにあるかを発見する。アヴェナリウスは、その主要攻撃を、彼自身の理論にとって致命的な弱点」（すなわち観念論的な立場）「に向けることによって、注意を彼の立場の諸欠点からそらせてしまっている」*。「議論の全体を通じて、経験という用語のあいまいさが彼に役だっている。あるときにはこの用語（experience）は経験することを意味し、他のときにはそれは経験されたものを意味する。後者の意味は、自我の（of the self）本性が問題にされるときに強調されている。経験ということばのこれら二つの意味は、絶対的観点と相対的観点とのあいだの彼の重要な区別」（さきに私はこの区別がアヴェナリウスにとってどんな意義があるかをしめした）「と実際に一致する。しかも、この二つの観点は彼の哲学では実際に調和していない。というのは、経験は思想によって観念的に補足される」（環境の完全な記述は観

察する自我を考えることによって観念的に補足される）「という要求を彼が正当なものとみとめるとき、彼は、自我にたいする（to the self）関係をほかにしてはなにものも存在しないという彼の主張とうまくむすびつけることのできない仮定をしているのであるから。あたえられた実在の観念的補足とは、物質的物体を、どのような人間の感覚もとらえることのできない要素」（ここで言われているのは、自然科学によって発見された物質的要素、すなわち原子、電子、等々のことであって、マッハやアヴェナリウスが考えだした虚構的な要素のことではない）「へと分解することから、または、地球をどのような人間もその上に生存していなかった時代へとさかのぼって追求してゆくことから帰結されるものであって、厳密に言えば、経験の補足ではなく、経験されたものの補足にすぎない。それは、アヴェナリウスが不可分だと主張した二つの項の一方だけを補足するのである。それはわれわれを、いまだかつて経験されなかったもの」（経験の対象でなかったもの has not been experienced）「へとみちびくばかりでなく、われわれのような存在物によってはけっして経験される可能性のないものへとみちびいてゆく。しかし、ここでふたたび経験という用語のあいまいさがアヴェナリウスをたすけにやってくる。彼は、思想は感官知覚と同様に経験の真実の」（真正の genuine）「形式である、と論じ、こうして最後には、思想と実在とは不可分である、なぜなら、実在は思想のなかでのみ把握されることができるし、思想は思考するものの現存をふくむものであるから、という主観的観念論の使いふるされた（time-worn）議論へと逆もどりする。であるから、実在論をなんらかの独創性のある、かつ深い仕方で再建したものではなくて、主観的観念論というありふれた立場を、最もおそまつな形で再現したものにすぎないのが、アヴェナリウスの積極的思弁の最後の帰結なのである」（二九ページ）。

* ノーマン・スミス『アヴェナリウスの純粋経験の哲学』、『マインド』第一五巻、一九〇六年、二七―二八ページ。

フィヒテの誤りをすっかりそのままくりかえしているアヴェナリウスのごまかしが、ここにみごとに暴露されている。「経験」という一片のことばをもちいての唯物論（スミスは不適当にも実在論と言っている）と観念論との対立を取りのぞくというあのご自慢のやり方は、われわれが一定の具体的な問題にうつりはじめるやいなや、ただちに作り話であることがわかった。人間以前に、あらゆる感覚能力をもつ存在者以前に地球が存在するという問題がそれである。われわれはじきにこのことをもっとくわしく述べることにしよう。だが、いまは、アヴェナリウスの虚構的な

「実在論」の仮面をはいでいるのは、彼の理論の反対者であるN・スミスばかりでなく、『人間的な世界概念』の出現を素朴的実在論の確証として熱烈に歓迎した内在論者のW・シュッペもまたそうであったということを、指摘しておこう。重要なのは、アヴェナリウスが提供したような「実在論」に、すなわちそのような唯物論のごまかしに、W・シュッペがまったく同意していることである。このような「実在論」を、私は、hochverehrter Herr College（尊敬する同学の士よ）、あなたと同じ権利をもってつねに要求してきた、というのは、内在論者である私が主観的観念論者であるかのように非難されてきたからである、と彼はアヴェナリウスにあてて書いた。「私の思考の概念は……尊敬する同学の士よ、あなたの『純粋経験の理論』とみごとに一致する（verträgt sich vortrefflich）」（三八四ページ）。「同格の両項の一体性と不可分性」とをあたえるものは、実際にただわれわれの自我（das Ich、すなわち抽象的な、フィヒテ的な自己意識、脳から切りはなされた思想）だけである。「あなたが消去しようと欲したものを、あなたは暗黙のうちに前提している」（三八八ページ）とアヴェナリウスにあててシュッペは書いた。そこでごまかし屋のアヴェナリウスの仮面を、だれがより手きびしくひっぱがしたか、その率直で明白な論駁をしたスミスであるか、それともアヴェナリウスの結論的著作に熱狂的な批評をくわえたシュッペであるか、を述べるのは困難である。哲学におけるウィルヘルム・シュッペの接吻は、政治におけるピョートル・ストルーヴェないしはメニシコフ氏の接吻よりもすこしもましではない。

＊『W・シュッペのR・アヴェナリウスへの公開状』、『科学的哲学のための季刊誌』第一七巻、一八九三年、三六四―三八八ページ、参照。

唯物論に屈服しなかったというのでマッハを称揚しているO・エヴァルトも、同じように原理的同格についてこういっている、「中心項と対立項との相関関係を避けることのできない認識論的必然性であると宣言するならば、看板の上にたとえどれほど仰々しい大文字で『経験批判論』ということばが光り輝いていても、これは、絶対的観念論」（この用語はただしくない。主観的観念論、と言うべきである。というのは、ヘーゲルの絶対的観念論は、自然をもっぱら絶対的理念の「他在」とみなすことによって、人間なしの地球、自然、物理的世界の存在と調和するものであるから）「とすこしも異ならない観点に立つことになる。逆に、この同格に固執せず、対立項にその独立性をゆるすならば、すべての形而上学的可能性が、とくに超越的実在論の側に向かって、一度に開かれることになる」（前掲書、

五六―五七ページ)。

エヴァルトという変名にかくれているフリードレンダー氏は、唯物論を形而上学とか超越的実在論とか呼んでいる。彼は、観念論の変種の一つをみずから固守しながら、唯物論は形而上学であり、「徹頭徹尾最も粗野な形而上学」(一三四ページ)である、とする点で、マッハ主義者やカント主義者たちと完全に一致している。唯物論の「超越性」や形而上学性にかんして、彼はバザーロフやわが国のすべてのマッハ主義者たちと同じ意見のもち主である。そしてこの点については、われわれはあとで、とくに述べなければならない。ここで重要なのは、観念論を超克するという空虚な学者先生的な自負がどんなに事実上消えてなくなっているか、またこの問題がどんなに仮借のない非妥協性をもって提起されているかということを、あらためて指摘しておくことである。「対立項にその独立性をゆるす」ということ、これは(もったいぶったアヴェナリウスの気どったことばから普通の人間のことばに翻訳すれば)、自然、外界を人間の意識や感覚から独立したものとみなすということを意味するのだが、それならば、唯物論である。客観と人間の感覚との不可分の連関(「感覚の複合」=物体。心理的なものと物理的なものとにおいて同一な「世界要素」。アヴェナリウスの同格、等々)という前提のうえに認識論をうちたてることとは、不可避的に観念論におちこむことを意味する。これは単純で不可避的な真理であって、すこしばかり注意すればこの真理はアヴェナリウス、シュッペ、エヴァルトその他の、きわめて不自然な、ことさらに事がらをあいまいにし、広範な公衆を哲学から遠ざける、えせ学者的な山とつみ重ねられた用語法の下から、容易に発見することができる。

アヴェナリウスの理論と「素朴的実在論」との「妥協」は、結局、彼の弟子たちのあいだにさえ疑惑を呼びおこした。たとえば、R・ウィリーは、アヴェナリウスが「素朴的実在論」へと到達したかのようにという普通にいわれている主張は cum grano salis〔いくらか割引きして〕理解しなければならない、と言っている。「ドグマとしては、素朴的実在論は、感性的に手ごたえのある姿をした、人間のそとに存在する(außerpersönliche)物自体についての信仰以外の何ものでもないであろう」*。いいかえれば、「素朴的実在論」と虚構の一致によってではなく真の一致によって、現実につくられている唯一の認識論は、ウィリーの意見にしたがえば、唯物論である! だが、ウィリーはもちろん、唯物論を否認する。しかし、彼は、アヴェナリウスが『人間的な世界概念』において、「経験の統一」、「自我」と環境との統一を、「一連の複雑な、そして部分的にはき

わめて人工的な補助概念や媒介概念をもちいて」（一七一ページ）回復していることを、みとめざるをえない。アヴェナリウスの当初の観念論にたいする反動である『人間的な世界概念』は、「常識の『素朴的実在論』と学校哲学の認識論的観念論とのあいだの和解（eines Ausgleiches）という性格を完全にもっている。しかし、このような和解が、経験全体」（ウィリーは Grunderfahrung すなわち根本経験と言っているが、これまた一個の新語である！）「の統一性と全体とを回復できるとは、私は主張したくない」（一七〇ページ）。

＊ R・ウィリー『学校知識に反対して』、一七〇ページ。

貴重な告白である！ アヴェナリウスの「経験」は観念論を唯物論と妥協させるのに成功しなかった。ウィリーは、経験の学校哲学を否認して、三倍も混乱した「根本」経験の哲学をそれのかわりにしようとしているらしい。……

四 自然は人間より前に存在したか？

われわれはすでに、この問題がマッハとアヴェナリウスの哲学にとってはとくに苦手である、ということを見た。自然科学は、人間も、また一般にどんな生物もそのうえに存在しなかったし、また存在できなかったような状態のもとで、地球が存在していた、ということを肯定的に主張している。有機的物質は、後世の現象であって、長期にわたる発展の成果である。つまり、感覚する物質は存在しなかった、いかなる「感覚の複合」も、アヴェナリウスの学説にしたがえば、環境と「不可分に」むすびついていることになっている自我も、存在しなかったのである。物質は第一次的なものであり、思考、意識、感覚はきわめて高度の発展の所産である。これが唯物論的な認識論であって、自然科学は自然発生的にそれに立脚している。

経験批判論のすぐれた代表者たちは彼らの理論と自然科学とのこの矛盾に気がついていただろうか、という疑問がおこる。彼らは気がついていた。そして、どんな議論によってこの矛盾を取り除くべきか、という問題を率直に提起した。この問題に対する三つの見解、R・アヴェナリウス自身の見解と、つぎにその弟子J・ペツォルトおよびR・ウィリーの見解とが、唯物論の観点からみてとくに興味がある。

アヴェナリウスは、同格における「潜在的」中心項の理論によって、自然科学との矛盾を除去しようとこころみている。同格とは、われわれの知っているように、自我と環境との「不可分な」連関から成り立っている。この理論の明白な不合理をのぞくために、「潜在的」中心項という概

念が導入される。たとえば、人間の胎児からの発生についてはどうか？　もしも「中心項」が胎児であると主張するならば、環境（「＝対立項」）は存在するであろうか？　胎児系Cは、「未来の個人的環境に対して潜在的中心項」である、とアヴェナリウスはこたえる（『覚え書』、前掲の論文、一四〇ページ）。潜在的中心項はけっしてゼロに等しくはない、――まだ親（elterliche Bestandteile）がなく、ただ親となりうる「環境の構成部分」だけがあるにすぎないときにさえも、そうなのである（一四一ページ）。

このようにして、同格は不可分である。こう主張することは、その哲学の基礎、感覚とその複合をすくうために経験批判論者にとってはぜひとも必要なことである。人間はこの同格の中心項である。だが、人間が存在せず、人間がまだうまれていないときにも、やはり中心項はゼロに等しくはなく、それはただ潜在的中心項になったにすぎない！こういう議論を提供するような哲学者をまにうけかねない人々がどうしているのかと、おどろくほかはない！　自分はけっしてあらゆる形而上学（すなわちあらゆる信仰主義）の敵ではない、とことわっているヴントでさえも、あらゆる同格をぶちこわしてしまう「潜在的」という、一片のことばをもちいて「経験概念の神秘的あいまい化」がなされていることをここでみとめざるをえなかった（前掲の論文、三七九ページ）。

実際に、同格の不可分性が、項の一方が潜在的であることのうちにあるというような、そういう同格について、まじめにかたることがはたしてできるだろうか？

またそれは、はたして神秘主義ではなかろうか、はたして信仰主義の直接の入口ではなかろうか？　もしも潜在的中心項を未来の環境にたいして考えることができるとすれば、どうしてそれを過去の環境に対して、すなわち人間の死後についても考えていけないことがあろうか？　諸君は言うだろう、アヴェナリウスは自分の理論からそんな結論を出しはしなかった、と。そうだ、だがそのために、この不合理で反動的な理論は臆病になっただけで、よりよくなりはしなかった。アヴェナリウスは一八九四年にはこの理論を究極まで言いつくさなかった、またはそれを言いつくし、徹底的に考えることをおそれていた。ところが、ここに、R・シューベルト－ゾルデルンは、われわれの見るように、一八九六年にまさに神学的結論のためにほかならぬこの理論を拠りどころとしており、一九〇六年にはマッハの賛成をえた。マッハは、シューベルト－ゾルデルンは（マッハ主義に）「きわめて近い道」をあゆんでいる、と言っている（『感覚の分析』、四ページ）。エンゲルスは、公然たる無神論者であるデューリングを、彼が不徹底にもそ

の哲学のなかに信仰主義への逃げ道をのこしておいたというので追求したが、それはまったく正当であった。エンゲルスはこの点で、すくなくとも七〇年代には神学的結論を出さなかった唯物論者デューリングを、しばしば――そしてまったく正当にも――この点で非難している。ところが、わが国には、マルクス主義者とみとめられたいとねがいながら、信仰主義のまぢかに接近している哲学を大衆のなかにもちこんでいる人々がいるのだ。

同書でアヴェナリウスはつぎのように書いた、「……まさに経験批判論の観点からすれば、自然科学は、われわれの現在の環境の、時間上人間の存在に先行している時代についての問題を提起する権利をもたない、と思われるかもしれない」（一四四ページ）と。アヴェナリウスの答えはつぎのとおりである、「この問題を提起する人は、自分自身をつけくわえて考えること」（sich hinzudenken, すなわち自分をそこに居あわせているものと想像すること）「を避けることはできない」。アヴェナリウスはつづけている、「実際のところ、自然科学者が欲するところは、（たとえ彼がそのことを十分明白に理解していないにしても）本質的にはつぎのことにすぎない。すなわち、もしも私が目撃者として自分をつけくわえて考えるならば、生物または人間の出現以前の地球または世界はどのように規定されるべきか、ということである。――それは、われわれが改良された器械をもちいて、わが地球から他の遊星の、あるいは他の太陽系さえもの歴史を観測する、ということが考えられるのと、おおよそ同じようなものである」。

物はわれわれの意識から独立して存在することはできない。「われわれはつねに自分自身を、この物を認識しようとつとめる知性として、つけくわえて考えている」。

人間の意識をあらゆる物に、人間以前の自然に「つけくわえて考える」ことが必要だという理論を、私は、前段では「最新の実証主義者」R・アヴェナリウスのことばで、後段では主観的観念論者J・G・フィヒテのことば＊で叙述した。この理論の詭弁性はあまりに明瞭だから、それを吟味するのもきまりがわるいほどである。われわれが自己をつけくわえて考える」という場合にも、われわれが居あわせているということは想像上のことであるが、人間以前の地球の存在は現実的なことである。実際に、人間は、地球の、たとえば赤熱状態の目撃者であることはできなかった。そして、その場合に人間が居あわせたと「考える」ことが蒙昧主義であるのは、もしも私が自分を観測者として「つけくわえて考える」ならば私は地獄を観測することができるだろう、という論拠によって地獄の存在を弁護しようとするのが蒙昧主義であるのと、まったく同様である。

経験批判論と自然科学との「和解」は、アヴェナリウスが、自然科学がそれを許容することができないとしているものを、「つけくわえて考える」ことに寛大にも同意することにある。いくらかでも教育があり、いくらかでも健全な人間ならばだれでも、地球はその上にどんな生命、どんな感覚、どんな「中心項」もありえなかったときにも存在していた、ということをうたがわない。したがって、地球は感覚の複合である（「物体は感覚の複合である」）とか、「そのなかでは心理的なものと物理的なものとが同一であるところの要素の複合」であるとか、「それの中心項がけっしてゼロに等しくはなりえないところの対立項」であるとかという結論がそれから出てくるマッハとアヴェナリウスの理論はすべて、哲学的蒙昧主義であり、主観的観念論を不条理にまで徹底させたものである。

＊ J・G・フィヒテ『「エネジデムス」の批評』、一七九四年、『全集』第一巻、一九ページ。

J・ペツォルトは、アヴェナリウスがおちいった立場の不合理なことに気がついて、赤面した。彼はその著書『純粋経験の哲学への入門』（第二巻）で、一つの節（第六五節）の全体を、「地球の以前の（frühere）諸時代のかつての現実性にかんする問題」にささげている。

「アヴェナリウスの学説では、自我（das Ich）はシュッペの場合とは異なった役割をはたしている」（ペツォルトが、われわれの哲学は三人の人、すなわちアヴェナリウス、マッハ、シュッペによって創始されたものである、と率直にかつ何度も、言明していることに注意しておこう）、「しかも、この理論にとっていまなおきわめて重大な役割をはたしている」とペツォルトは言っている（あきらかに、シュッペがアヴェナリウスの仮面をはいで、アヴェナリウスにあっても事実上はいっさいがただ自我にささえられている、と言ったことが、ペツォルトに影響しているのである）。ペツォルトは自分の考えを修正しようと欲している。ペツォルトはつづけている、「アヴェナリウスはかつてつぎのように言った、『人々はなるほど人間の足がかつてふれたことのない場所を考えることができる。だが、このような環境を考える」（イタリック体〔本巻では傍点〕はアヴェナリウス）「ことができるためには、この環境がそれの」（イタリック体〔本巻では傍点〕はアヴェナリウス）「思想であるところの、自我とよばれるもの（Ich-Bezeichnetes）が必要である』と」（『科学的哲学のための季刊誌』第一八巻、一八九四年、一四六ページ、注釈）。

ペツォルトは反論する。

「しかし、認識論上重要な問題は、けっして、われわれがそのような場所一般を考えることができるかどうかでは

なくて、われわれがそれをいかなる個人の思考からも独立して存在するもの、あるいは存在していたものと考えてよいかどうか、という問題である」。

ただしいことは〔だれが言っても〕ただしい。人々は、どんな地獄でも、どんな天狗でも考えることができるし、また「つけくわえて考える」こともできる。ルナチャルスキーはみずから……まぁおだやかに言おう、宗教的概念を「つけくわえて考え」さえした。(32) しかし、認識論の課題は、まさにこのようなつけくわえて考えられたものの非実在性、空想性、反動性をしめすことにこそある。

「……なぜなら、系C」（すなわち脳）「が思考に必要であることは、アヴェナリウスにとってもまたここに弁護されている哲学にとっても、まさに自明の事柄であるから」。

これはただしくない。一八七六年のアヴェナリウスの理論は脳なしの思想の理論である。また、一八九一―一八九四年の彼の理論のなかにも、じきにわかるように、同じような観念論的たわごとの要素がある。

「……だが、この系Cは、たとえば地球の第二期（Sekundärzeit）の存在条件」（イタリック体〔本巻では傍点〕はペツォルト）「であるのか？」そして、ペツォルトはここで、私がさきに引用した、自然科学は本来なにを欲するか、またわれわれはどのようにして観測者を「つけくわえて考える」ことができるか、というアヴェナリウスの議論をひきあいにだしてきて、つぎのように反論している。

「いや、われわれが知りたいと思うのは、私が地球を昨日または一分まえにたいして存在したものと考えるのと同じように、あの遠い時代にたいしても存在したと考えてよいかどうか、ということである。それとも、地球の存在は、ウィリーが要求しているように、その時代にたいしては、すくなくも、まだきわめて低い発展段階にあるものにしても、とにかくある系Cが、地球といっしょに存在していたと考えられてさしつかえない、ということに依存させられるべきであろうか？」（ウィリーのこの考えについては、われわれはすぐあとで述べよう）。

「アヴェナリウスは、問うているものは自分をないものと考える」（sich wegdenken、すなわち、自分をそこにいないものと考える）「ことがまったくできないか、または自分をつけくわえて考える（sich hinzuzudenken）ことを避けることができない、という思想によって、ウィリーの奇妙な推論を避けている」（『人間的な世界概念』、一三〇ページ、ドイツ語第一版、参照）。「だが、このようにして、アヴェナリウスは、問うているものの個人的自我、またはこのような自我にかんする思想を、まだ生物の住んでいないない地球について思想が働くための条件としているばかりで

なく、そのような時代に地球が存在したと信じることを是認するための条件にもしている」。

「このようなまちがった路は、自我にそのように強力な理論的位置をあたえなければ、容易に避けられる。認識論が、空間的または時間的にへだたっているものについてのなんらかの見解にたいして要求しなければならない唯一のものは、一般になんらかの学説にたいして要求しなければならぬものと同様に、それが考えられるものであるということ、一義的に（eindeutig）規定されていると考えることができるということである。それ以外のことはすべて特殊科学の問題である」（第二巻、三二五ページ）。

ペッツォルトは因果性の法則を一義的規定性の法則に改宗させ、さらに、のちに見るように、このような法則の先天性を自分の理論にみちびきいれた。これは、アヴェナリウスの主観的観念論と唯我論（これは教授的隠語では「われわれの自我に過度の意義をあたえる」と言われている！）をペッツォルトがカント主義の観念の助けをかりてまぬかれている、ということを意味する。アヴェナリウスの学説には客観的な契機が欠けているために、また生物（主観）の出現するはるか以前に地球（客観）が存在したと言明する自然科学の要求とこの学説とを妥協させることが不可能であるために、ペッツォルトは因果性（一義的規定性）につかまらざるをえなかった。地球は存在した。なぜなら、人間以前のその存在は地球の現在の存在と因果的にむすびつけられているからである、と。第一に、因果性はどこからとってこられたか？先天的に、とペッツォルトは言う。第二に、地獄、天狗、ルナチャルスキーの「つけくわえて考えたもの」というような諸観念もまたはたして因果性によってむすびつけられてはいないだろうか？第三に、「感覚の複合」の理論は、いずれにしてもペッツォルトによって破壊されたことがわかる。ペッツォルトは、彼のみとめたアヴェナリウスの矛盾を、解決しないでいっそう混乱させた。というのは、解決はただ一つ、われわれの意識によって模写される外界はわれわれの意識から独立して存在する、ということを承認することでしかありえないからである。ただこの唯物論的な解決だけが実際に自然科学と両立しうるし、それだけがペッツォルトやマッハによる因果性の問題の観念論的解決を除去する。このことについてはべつに述べよう。

第三の経験批判論者R・ウィリーは、一八九六年に論文《Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt》（『唯一の科学的立場としての経験批判論』）で、はじめてアヴェナリウスの哲学にはこの難点があるということを提起した。人間以前の世界についてはどうか、

とこの論文でウィリーは問題を出し、*そしてまずアヴェナリウスにならって「われわれは自己を思想のなかで過去へうつしいれる」とこたえる。しかし、つぎに彼は、経験をかならずしも人間の経験と理解しなければならぬことはない、と言っている。「なぜなら、われわれが……動物の生活をもっぱら一般的経験と連関させて考察するならば、動物界を——たとえそれが最も下等な蛆虫であっても——われわれは単純に原始的な仲間（Mitmenschen）とみなさなければならない」（七三―七四）。このようにして、人間以前に地球は、アヴェナリウスの「同格」とアヴェナリウスの哲学とをすくうために、「中心項」の役割をつとめていた、蛆虫の「経験」だったのである！　ペッォルトが、このような議論と一線を画そうと努力したことは、おどろくにあたらない。それはみごとなたわごと（地質学者の理論に合致する地球の観念を蛆虫に帰着させている）であるばかりでなく、わが哲学者にとってなんの助けにもならない。というのは、地球は人間以前に存在したばかりでなく、あらゆる生物一般より前にも存在したのであるから。

* 『科学的哲学のための季刊誌』、第二〇巻、一八九六年、七二ページ。

ウィリーは一九〇五年にこのことについてもう一度論じた。蛆虫はとりのけられた。*しかし、ペッォルトの「一義性の法則」はそこに「論理的形式主義」だけしか見ないウィリーをもちろん満足させなかった。著者は言う、ペッォルト流に提起された人間以前の世界にかんする問題は、われわれを「ふたたび常識の物自体に」（すなわち唯物論に！　これはまったく恐ろしいことだ！）つれもどしはしまいか？　生命なしの何百万年とはなにを意味するか？　「時間はおそらく物自体ではあるまいか？　もちろんそうではない。**　さて——そうだとすれば人間の彼岸にある（人間の外の）物は表象にすぎない。われわれ人間が、われわれのまわりに見いだすいくつかの断片の助けをかりてえがきだす空想のかけらにすぎない。なぜそうでないことがあろうか？　哲学者は生の流れをおそれるのか？……こうして私は自分に言う、すべての体系的知識をすてて、瞬間を、汝の体験している瞬間をとらえよ（ergreife den Augenblick）、そのような瞬間だけが幸福をあたえる、と」（一七七―一七八）。

* R・ウィリー『学校知識に反対して』、一九〇五年、一七三―一七八ページ。
** これについてわれわれは、あとの叙述でマッハ主義者とべつに話しあうであろう。

こんなありさまである。唯物論か観念論か。そのあらゆ

る仰々しい言辞にもかかわらず、人間以前の自然にかんする問題を吟味してR・ウィリーが到達したのは、まさにこのことであった。

以上の総括。われわれのまえに三人の経験批判論の易者があらわれ、その額に汗して、その哲学と自然科学とを和解させ、唯我論のほころびをつくろうのに骨をおった。アヴェナリウスはフィヒテの論拠をくりかえし、現実の世界を空想の世界とすりかえた。ペッォルトはフィヒテの観念論からはなれてカントの観念論へと接近した。ウィリーは「蛆虫」ですっかり失敗したのちに、それを断念して、うっかり真実をもらした、唯物論かそれとも唯我論か、あるいはさらに現瞬間以外のものはなに一つ承認しないことかである、と。

われわれにのこされているのは、わが祖国のマッハ主義者たちがこの問題をどのように理解し、どのように叙述したかを、読者にしめすことだけである。『マルクス主義哲学「についての」概説』の一一ページにおいてバザーロフはつぎのように述べている。

「いまやわれわれにのこされているのは、われわれの信頼できる vademecum〔案内書〕(プレハーノフのことを言っている)の指導のもとに、唯我論的地獄という最後の、最も恐ろしい領域へとおりてゆくことである。この領域では、プレハーノフの確言しているところによれば、あらゆる主観的観念論は、魚竜や始祖鳥の直観形式で世界を思いうかべなければならない、という必然性におびやかされている。彼プレハーノフはこう書いている、『地上に人間のきわめて遠い祖先だけしかいなかった時代、たとえば第二紀に、思想のなかで自分を移してみよう。そのとき空間、時間、因果性にかんして事態はどうなっていたか、ということが問題になる。これらのものは、その当時だれの主観的形式であったのだろうか？ 魚竜の主観的形式であったのか？ そのとき、だれの悟性が自然にたいして自己の法則を命令したのだろうか？ 始祖鳥の悟性がか？ これらの問題にカントの哲学は答えることができない。そこでそれは、現代の科学とまったく一致しないものとして拒否されなければならない』(『フォイエルバッハ論』[三] 一一七ページ)」。

ここでバザーロフは、プレハーノフからの引用を――すぐわかるように――きわめて重要な辞句のちょうどまえで中断している、「観念論は言う、主観なしには客観は存在しない、と。地球の歴史は、主観の出現よりもはるか以前に、すなわち、はっきりみとめられる程度の意識をそなえた生物体の出現よりもはるか以前に、客観が存在していた、ということをしめしている。……進化の歴史は唯物論の真

理をあきらかにする」。

バザーロフからの引用をつづけよう。

「……だが、プレハーノフの物自体はもとめられているいる答えをあたえるだろうか？　プレハーノフによっても、あるがままの物についてはわれわれはいかなる表象をももつことができず、——われわれはただ、その発現、われわれの感覚器官にたいするその作用の結果を知るだけである、ということを思いだそう。『この作用をのぞいては、物はいかなる姿をももたない』（『フォイエルバッハ論』、一一二ページ）。では、魚竜の時代にどのような感覚器官があったのか？　あきらかに、魚竜やそれに類似したものの感覚器官があっただけである。魚竜の表象だけがその当時、物自体の現実的・実在的発現であった。したがって、プレハーノフによってもまた、古生物学者は、『実在的』地盤に立ちとどまりたければ、第二紀の歴史を魚竜の直観形式で書かなければならない。したがって、ここでもまた唯我論に比較して一歩も前進していない」。

これがマッハ主義者の議論のすべてである（われわれは長い引用をしたことを読者におわびする、しかしほかにやりようがなかったのだ）。これは、混乱の第一級の見本として不朽につたえられるべきものであろう。

バザーロフは、プレハーノフの言質をとらえた、とおもっている。もしも、物自体がわれわれの感覚器官への作用をほかにしてはいかなる姿をももたないとすれば、それは第二紀には魚竜の感覚器官のとらえた「姿」以外のものとしては存在しなかったということになる、というのである。しかも、これが唯物論者の議論だと?!　もしも「姿」が「物自体」のわれわれの感覚器官への作用の結果であるならば、このことからはたして、物は、どんなものであるにせよ、とにかくなんらかの感覚器官から独立しては存在しない、という結論がでるであろうか??

しかし、しばらく、バザーロフは実際にプレハーノフのことばを「理解しなかった」（そんな仮定はありそうもないことではあるが）ものと、それらのことばが彼には不明瞭に思われたものと仮定してみよう。まあそうしておこう。われわれは質問する、バザーロフはプレハーノフ（マッハ主義者どもは彼を唯物論の唯一の代表者にまつりあげている！）を相手に武者修業をやっているのか、それとも唯物論にかんする問題を解明しようとしているのか？　もしもプレハーノフが君に不明瞭に、または矛盾したもの等々に思われたのだったら、どうして君は他の唯物論者たちをとりあげなかったのか？　君が彼らを知らないからか？　だが、無知ということは論証にはならない。

もしもバザーロフが、唯物論の基本前提は外界の承認、

われわれの意識のそとの、かつ意識から独立している物の存在の承認である、ということをほんとうに知らないのならば、そのときにはわれわれの前にあるのは極端な無知のまことに顕著な事例である。われわれは、唯物論者たちはわれわれの意識から独立して存在し、かつこれらの意識によって反映されている「物体それ自体」をみとめている、と言って一七一〇年に唯物論者たちを非難したバークリのことを、読者に思いだしていただこう。もちろん、唯物論者に反対してバークリなりまたは任意のだれかなりに味方することがなんびとにとっても自由であることは、あらそう余地のないことであるが、同様にまた、唯物論者についてかたりながら、すべての唯物論の基本前提をゆがめ、または無視することは、問題のなかにゆるしがたい混乱をもちこむことであるということも、あらそう余地のないことである。

観念論にとっては客観は主観なしには存在しないが、唯物論にとっては客観は主観から独立して存在し、その意識のなかに多かれすくなかれただしく反映される、とプレハーノフが言ったのは、正当であろうか？　もしもそれが正当でないならば、すこしでもマルクス主義を尊重している人間ならば、プレハーノフのこの誤りをしめし、唯物論や人間以前の自然にかんする問題についてプレハーノフをではなく、だれか他の人、マルクスかエンゲルスかフォイエルバッハを重視するべきであった。もしもそれが正当であるか、あるいはすくなくとも、君がここに誤りを見いだすことができないならば、カルタをひっかきまわし、唯物論を観念論から区別する最も初歩的な観念をさえも読者の頭のなかで混乱させようとする君の試みは、文筆上の非礼である。

しかし、プレハーノフのかたったあれこれのことばをはなれて、この問題に関心をもっているマルクス主義者たちのために、われわれはL・フォイエルバッハの意見を引用しよう。彼は、知られているように（バザーロフは知らなかったかもしれないが？）、唯物論者であった、そして、マルクスとエンゲルスは、周知のように、彼を通じてヘーゲルの観念論からみずからの唯物論哲学へと到達したのであった。R・ハイムに対するその反論のなかで、フォイエルバッハはつぎのように書いている。

「人間または意識の対象でない自然は、なるほどたしかに、思弁哲学、またはすくなくとも観念論の意味ではカント的な物自体であり」（われわれは、カント的な物自体と唯物論的な物自体とのわがマッハ主義者どもによる混同について、のちにくわしく述べることにしよう）、「実在性のない抽象物であるが、しかしまさにこの自然に関して観念

論は破産する。自然科学は、すくなくともその現在の立場では、人間の生存の諸条件がまだ存在せず、自然すなわち地球がまだ人間の眼や意識の対象ではなく、したがって自然が絶対的に非人間的な存在物（absolute unmenschliches Wesen）であった点にまで、必然的にわれわれをみちびいてゆく。観念論はこれにたいしてこう言いかえすことができよう、この自然もまたお前によって考えられたものだ（von dir gedacht）、と。たしかにそうだ、だがしかし、このことから、自然はかつて現実的に存在しなかった、という結論が出ないのは、私がソクラテスやプラトンのことを考えないならば彼らは私にとって存在しない、ということから、彼らはかつて私なしには存在しなかった、という結論が出ないのと同様である」*。

＊　L・フォイエルバッハ『全集』、ボーリンおよびヨードル編、第七巻、シュトゥットガルト、一九〇三年、五一〇ページ。または、カール・グリューン『その文通、遺稿ならびにその哲学的性格の発展におけるL・フォイエルバッハ』、第一巻、ライプチヒ、一八七四年、四二三—四三五ページ。

フォイエルバッハは、人間以前の自然の観点から、唯物論と観念論についてこのように考察した。フォイエルバッハは、「最新の実証主義」を知らなかったけれども、古い観念論的詭弁をよく知っていたので、アヴェナリウスの詭弁（「観測者をつけくわえて考えるということ」）を論破したのである。ところが、バザーロフは、観念論者たちのこの詭弁のくりかえし以外には、まったくなにものをもあたえていない。すなわち、「もしも私がそこに」（人間以前の時代の地球上に）「いたとしたならば、私は世界をこれこれのものとして見たであろう」（『マルクス主義哲学についての概説』、二九ページ）。言いかえれば、ことさらにばかばかしい、自然科学に矛盾した許容（人間が人間以前の時代の観察者になることができる、などという）をするならば、自分の哲学のなかでつじつまをあわせてゆける、というのである！

これによって、バザーロフの、当面の問題についての知識、または文筆上の態度について判断することができる。彼は、アヴェナリウスやペッツォルトやウィリーが頭をなやました「困難」については一言も言わず、しかもそのさいに、唯物論と唯我論とのあいだの違いがわからなくなる、というほどにまで、すべてをいっしょくたにしてしまい、それほどまでに信じがたい混乱を読者のまえにならべたてている！　観念論は「実在論」としてあらわされ、唯物論は、感覚器官にたいするその作用をはなれて物が存在することを否定するものだということにされている！　そうだ、そうだ、フォイエルバッハが唯物論と観念論とのあいだの

初歩的な違いを知らなかったのか、あるいはバザーロフとその一派が哲学のイロハの真理をまったく新式につくりなおしたのか、のどちらかである。

あるいは、さらにヴァレンチノフがいる。この哲学者を見たまえ、彼は、もちろん、バザーロフに夢中になっている。(1)「バークリは、主観と客観が相対的にあたえられたものであるという相関理論の始祖である」(一四八ページ)。しかし、これは、バークリの観念論などというべきものではない、けっしてそんなものではない。これは「考えぶかい分析」である！(2)「アヴェナリウスにあっては、理論の基本前提は、最も実在論的な姿で、その通常の観念論的解釈」(たんに解釈にすぎない！)「の形式」(！)「とは関係なく、定式づけられている」(一四八ページ)。ごらんのとおり、まやかしが青二才どもをひっかけている！(3)「認識の出発点にたいするアヴェナリウスの見解はこうだ。おのおのの個人は一定の環境のなかに見いだされる、いいかえれば、個人と環境は、同一の同格の結合した、かつ不可分の」(！)「項としてあたえられる」(一四八ページ)。すばらしい。これは観念論ではない、——ヴァレンチノフとバザーロフは唯物論と観念論を超越したのだ。主観と客観とのこの「不可分性」は最も「実在論的」である。(4)「中心項、すなわち個人がそれに対応していないような対立項は存在しない、という反対の主張はただしいだろうか？　もちろん」(！)「ただしくない。……始生代には森は緑色であったが……しかし人間はいなかった」(一四八ページ)。不可分性とは分離させることができることを意味する。どうして、これが「もちろん」でないなどということがあろうか？　(5)「それにもかかわらず、認識論の観点からすれば、客観それ自体という問題は不合理なものである」(一四八ページ)。そうだろうとも。感覚する生物体がなかったときにも、物はやはり感覚と同一の「要素の複合」であったのだ！(6)「シューベルト－ゾルデルンやシュッペを代表とする内在論学派は、これらの」(！)「思想に役にたたない形式をまとわせ、唯我論という袋小路にみずからまよいこんだ」(一四九ページ)。「これらの思想」そのもののなかには唯我論はない。そして、経験批判論は、アヴェナリウスに共感すると述べたてうそをついている内在論者たちの反動的理論のくりかえしでは、けっしてないのだ！

マッハ主義者諸君、これは哲学ではなくて、なんの脈絡もないことばの寄せあつめである。

五　人間は脳の助けをかりて考えるか？

バザーロフはこの問題にたいして、きわめてきっぱりと肯定的にこたえている。彼は書いている、「もしも『意識は物質の内的（？　バザーロフ）状態である』というプレハーノフのテーゼに、たとえば『あらゆる心理的過程は脳過程の機能である』というような、もっと満足な形式をあたえるならば、それにたいしてはマッハもアヴェナリウスもこれに異論をとなえはしないであろう」……（『マルクス主義哲学「についての」概説』、二九ページ）。

鼠にとっては猫よりも強い獣はいない。ロシアのマッハ主義者たちにとっては、プレハーノフよりも強い唯物論者はいない。実際に、意識は物質の内的状態であるという唯物論のテーゼは、プレハーノフだけが、またはプレハーノフがはじめて提起したのであろうか？　また、もしもバザーロフにとってプレハーノフの唯物論の定式づけが気にいらないならば、どうしてプレハーノフを重要視してエンゲルスやフォイエルバッハを重要視しないのか？

それは、マッハ主義者たちが真理をみとめることをおそれているからである。彼らは唯物論と闘争しているのだが、プレハーノフと闘争しているように見せかけている。これは卑怯な無原則的なやりかたである。

だが、経験批判論にうつろう。アヴェナリウスは、思考は脳の機能である、ということにたいして「異論をとなえはしないであろう」。バザーロフのこのことばはまっかなうそをふくんでいる。アヴェナリウスは、唯物論のテーゼにたいして異論をとなえているだけでなく、ほかならぬこのテーゼを論破するために一つのまとまった「理論」をつくりだしている。アヴェナリウスは『人間的な世界概念』のなかで言っている、「脳は、思考の住居、坐、産出者ではなく、道具または器官でもなく、担い手または基体等々でもない」（七六ページ、マッハは『感覚の分析』の三二ページで共鳴してこれを引用している）。「思考は脳の居住者または命令者ではなく、脳の他の半分とか側面等々でもなく、またその産物でもなく、まして脳の生理的機能ではけっしてなく、その一つの状態一般にすぎないのでもない」（同上）。また、アヴェナリウスはその『覚え書』でこれにおとらずきっぱりと言いあらわしている、「表象」は「脳の（生理的・心理的・精神物理的）機能ではない」（前掲書、第一一五節、四一九ページ）。感覚は「脳の心理的機能」ではない（第一一六節）。

このように、アヴェナリウスによれば、脳は思想の器官ではなく、思想は脳の機能ではない。エンゲルスをとりあ

げてみよう。そうすれば、われわれはただちに、これと正反対の、あからさまに唯物論的な定式づけを見るだろう。「思考と意識とは」「人間の脳の産物」である、とエンゲルスは『反デューリング論』（ドイツ語第五版、二二ページ）〔全集、第二〇巻、三五ページ〕で言っている。これと同じ思想がこの著作で何度もくりかえされている。『フォイエルバッハ論』には、フォイエルバッハの見解とエンゲルスの見解とのつぎのような叙述がある、「この感官で知覚しうる物質的（stofflich）世界、それにわれわれみずからが属しているこの世界、これのみが唯一の現実的なものである。そして、われわれの意識や思考は、それがいかに超感覚的に見えようと、ある物質的・身体的な器官、すなわち脳の産物（Erzeugnis）にほかならない。物質は精神の産物ではなく、かえって精神それ自身が物質の最高の産物であるだけなのである。こういう見解は、もちろん純粋な唯物論である。」（ドイツ語第四版、一八ページ）あるいは四ページでは、「思考する脳における」自然過程の反映、等等。〔全集、第二一巻、六二、二七二ページ〕。

アヴェナリウスは、この唯物論的観点を否認して、「脳が思考するということ」を「自然科学の物神崇拝」と呼んでいる（『人間的な世界概念』ドイツ語第二版、七〇ページ）。したがって、アヴェナリウスは、この点で自分が自然科学と決定的にくいちがっていることについていささかの幻想をもいだいていない。彼は――マッハやすべての内在論者たちがみとめているように――自然科学が自然発生的な無意識的な唯物論的観点に立っている、ということをみとめている。彼は、「支配的な心理学」と無条件的にくいちがっていることをみとめ、かつそれを率直に述べている（『覚え書』一五〇ページ、およびその他多くの箇所）。この支配的な心理学は、みとめがたい「投入作用」――これはわが哲学者がひねりだした新語である――すなわち、脳のなかへの思考の、またはわれわれのなかへの感覚の差しこみをおこなっている。この「二つのことば」（われわれのなかへの＝in uns ということば）は経験批判論が異議をとなえているところの仮定（Annahme）をそのなかにふくんでいる、と同じところでアヴェナリウスは言っている。「見られたもの等々を人間のなかへこのように差しこむこと（Hineinverlegung）、これこそ、われわれが投入作用と呼ぶところのものである」（一五三ページ、第四五節）。

「私のまえに」（vor mir）と言うかわりに「私のなかへ」と言い（一五四ページ）、「（実在的な）環境の構成部分から（観念的な）思考の構成部分をつくりだす」（同上）ことによって、投入作用は「自然的世界概念」（natürlicher Weltbegriff）から「原理的に」はなれる。投入作用は「見いださ

れたもの（im Vorgefundenen）のなかに自由にかつ明白に自己をあらわす非機械的なもの」（心理的なもの、と言うかわりの新語）「から中枢神経系のなかに秘密に潜在しているもの」（アヴェナリウスは「新式に」Latitierendesと言っている）「をつくりだす」（同上）。

ここには、経験批判論者や内在論者による「素朴的実在論」のあの評判だおれの弁護のさいにわれわれが見たのと、同じごまかしがある。アヴェナリウスは、自分がもっていると思う欠点にたいしてはなにによりも声を大にしてさけびたてるべきだ、というトゥルゲーネフのずるい奴の忠告にしたがってふるまっている。アヴェナリウスは、観念論とたたかっているふりをしようと努力している。すなわち、投入作用からは普通は哲学的観念論がみちびきだされ、外界が感覚、表象、等々に転化されているが、私は「素朴的実在論」を弁護し、外界を人間の脳のなかに差しこまないで、「自我」でも環境でも、すべてのあたえられたものの同等の実在性を弁護している、と言うのである。

ここでの詭弁は、あの評判だおれの同格の例でわれわれが見たのとまったく同じものである。観念論にたいする毒舌によって読者の注意をわきにそらせながら、アヴェナリウスは実際にはわずかばかり異なったことばでこの同じ観念論を弁護している。すなわち、思想は脳の機能ではなく、脳は思想の器官ではなく、感覚は神経系の機能ではない、いや、感覚とは「要素」である、すなわち、一方の連関ではたんに心理的な「要素」であり、他方の連関では（「同一の」要素ではあるが、しかし）物理的な「要素」である、と。新しい混乱した用語をつかい、新しそうな「理論」を表現する新しい気どったことばをつかってはいるが、アヴェナリウスは、同じ場所で足ぶみをしており、自分の基本的な観念論的前提に逆もどりしたにすぎないのである。

そして、わがロシアのマッハ主義者たち（たとえばボグダーノフ）は「ごまかし」に気がつかず、観念論の「新しい」弁護のなかにその論破を見たが、他方われわれは、専門的哲学者による経験批判論の検討のなかに、気どった用語法を除去したのちにあばきだされる、アヴェナリウスの思想の本質の冷静な評価を見うけるのである。

ボグダーノフは一九〇三年につぎのように書いた（論文集『社会心理学から』のなかの論文『権威のある思考』）。

「リヒアルト・アヴェナリウスは、精神と肉体の二元論の発展の最も均斉のとれた、かつ最も完成した哲学的描写をあたえた。彼の『投入作用説』の本質はつぎの点に存する」（すなわち、われわれが直接に観察するのは物理的身体だけであって、他人の体験、すなわち他人における心理的なものについてはただ仮説によって推論するにすぎ

ない)。「……この仮説は、他人の体験がその人の身体の内部に位置するものとされており、その人の体内に差しこまれ(投げいれられ)ているということによって複雑化されている。これはすでによけいな、多数の矛盾をうみだしてさえいる仮説である。アヴェナリウスは、まず二元論の、ついで哲学的観念論の発展における連続的な一系列の歴史的契機を順を追って展開しながら、これらの矛盾を系統的に指摘している。――しかしここでは、われわれはアヴェナリウスのあとを追う必要はない」。……「投入作用は精神と身体の二元論の説明としてあらわれる」。

ボグダーノフは教授的哲学の釣針にひっかかって、「投入作用」は観念論にたいしてむけられているものと信じた。ボグダーノフは、アヴェナリウス自身があたえた投入作用の評価をことばどおりに信じて、唯物論にたいしてむけられた刺に気がつかなかった。投入作用は、思想が脳の機能であること、感覚が人間の中枢神経系の機能であることを否定する。すなわち、生理学の最も初等の知識さえもを、唯物論を粉砕するために否定する。「二元論」は、(観念論に反対するアヴェナリウスのあらゆる外交辞令的憤怒にもかかわらず)観念論的に論破されていることがわかる。というのは、感覚と思想は、第二次的なもの、物質から派生したものとしてではなく、第一次的なものであるとされているのであるから。二元論がここでアヴェナリウスによって論破されているのは、主観なしの客観、思想なしの物質、われわれの感覚から独立した外界の存在が彼によって「論破されている」。すなわち、二元論は観念論的に論破されているそのかぎりにおいてだけである。樹木の視覚像は私の網膜、神経および脳の機能である、ということをばかばかしくも否定する必要がアヴェナリウスにあったのは、われわれの「自我」と樹木すなわち環境とをもふくむところの「完全な」経験の「不可分の」連関にかんする理論を補強するためにであった。

投入作用説は、観念論的たわごとをひきずりこみ、自然科学に矛盾する混乱説である。そして、自然科学は、思想は脳の機能であり、感覚すなわち外界の像は、われわれのなかに存在していて、われわれの感覚器官にたいする物の作用によってうみだされるものである、ということに断固として固執する。「精神と身体の二元論」の唯物論的除去(すなわち唯物論的一元論)とは、精神は身体から独立には存在せず、精神は第二次的なものであり、脳の機能であり、外界の反映である、ということにある。「精神と身体の二元論」の観念論的除去(すなわち観念論的一元論)とは、精神は身体の機能ではなく、したがって、精神は第一次的なものであり、「環境」と「自我」とは同一の「要素

の複合」の不可分の結合のうちにのみ存在する、ということにある。「精神と身体の二元論」を除去するには、この二つの、正反対の仕方のほかには、いかなる第三の仕方もありえない、もしも折衷論、すなわち唯物論と観念論との筋のとおらないごちゃまぜを考慮にいれないならば。ところが、アヴェナリウスにおけるこのごちゃまぜこそが、ボグダーノフとその一派には「唯物論と観念論のそとにある真理」に見えたのである。

しかし、専門的哲学者たちは、ロシアのマッハ主義者たちのように、それほど素朴でも信じやすくもない。たしかに、これらの正教授諸君はだれしも、唯物論を論駁するところの、あるいはすくなくとも唯物論と観念論とを「和解させる」ところの、「自分の」体系を弁護している、――しかしことと競争相手にかんしては、彼らは、あらゆる「最新の」かつ「独創的な」体系のなかにある唯物論と観念論の脈絡のない断片を、遠慮なくあばきたてる。若干の若いインテリゲンツィアがアヴェナリウスの釣針にひっかかったとしても、ヴントのような古狸はようい にはだますことができなかった。観念論者ヴントは、投入作用説は反唯物論的傾向をもっている、というのでこれを称賛したが、このことによって、気どり屋アヴェナリウスからきわめて不作法にその仮面をはぎとったのである。

ヴントはつぎのように書いている、「経験批判論が、俗流唯物論は、脳は思考を『もつ』とか『はたらかせる』とかいう表現で、事実の観察と記述とによっては一般に確認されることのできない関係を表現している」（W・ヴントにとっては、人間は脳の助けをかりずに考える、ということが「事実」であるらしい！）「といって俗流唯物論を非難するとすれば、……この非難はたしかに正当である」（前掲論文、四七―四八ページ）。

そうだ、もちろん！　唯物論にたいしては、観念論者どもはつねに中途半端なアヴェナリウスやマッハと手をたずさえてすすむ！　ヴントは書きそえている。ただ残念なことには、この投入作用説は「独立的生命系列の説とまったくなんの関係もないもので、むしろあきらかにあとからようやく、しかもかなり人為的な仕方でこの学説にそとから付加されたものである」（三六五ページ）。

O・エヴァルトは言う、投入作用を「経験批判論がそれ自身の誤りをかくすために必要とする仮構以上のものとみることはできない」（前掲書、四四ページ）。「そこで人々は奇妙な矛盾に当面していることがわかる。すなわち、一面では、投入作用の排除と自然的世界概念の復興とは、世界に生きた実在性という性格をふたたびあたえなければならないのに、他面では、経験批判論は、原理的同格におい

て、対立項と中心項との絶対的相関性というあの純粋に観念論的な仮定へとみちびいてゆくのである。だからして、アヴェナリウスはぐるぐるまわりをやっている。彼は観念論にたいして進軍したが、公然たる敵対に到達するまえに武器をすてた。彼は客観の世界を主観の拘束から解放しようとのぞんだけれども、やがてすぐふたたびそれを主観につなぎとめた。彼が実際に批判的に撤廃することのできたのは、観念論の適切な認識論的表現形式ではなくて、むしろ観念論の戯画である」(前掲書、六四—六五ページ)。

ノーマン・スミスは言っている、「脳は思考の座でも器官でも担い手でもない、というしばしば引用される彼の」(アヴェナリウスの)「陳述で、彼は、両者の連関を規定するためにわれわれがもっている唯一の用語を拒否している」(前掲論文、三〇ページ)。

ヴントによって是認された投入作用説が公然たる唯心論者ジェイムズ・ウォード*の共感を呼びおこした、ということも、おどろくにはあたらない。彼は、「自然主義と不可知論」にたいして、とくにT・ハックスリにたいして(彼が十分には明確で決定的な唯物論者ではなかったという、エンゲルスが彼を非難した点についてではなく)、彼の不可知論の下には本質上唯物論がかくされている、という点で、系統的にたたかっている人物なのであるが。

* ジェイムズ・ウォード『自然主義と不可知論』、第三版、ロンドン、一九〇六年、第二巻、一七一、一七二ページ。

イギリスのマッハ主義者、K・ピアスンは、あらゆる哲学的小細工を無視し、投入作用をも、同格をも、「世界要素の発見」をもみとめないで、このような「おおい」をはぎとられたマッハ主義の不可避的な結果、すなわち純粋の主観的観念論に到達している、ということを指摘しよう。ピアスンはどのような「要素」をも知らない。「感官知覚」(sense-impressions)が彼の最初にして最後のことばである。彼は、人間が脳の助けをかりて考える、ということをすこしも疑わない。そこで、この命題(科学に合致する唯一の)と彼の哲学の出発点とのあいだの矛盾は、あらわな、ひどく目につくものとして、のこされた。ピアスンは、われわれの感官知覚から独立して存在する或るものとしての物質の概念にたいしてたたかうことに、われをわすれている(彼の『科学入門』第七章)。バークリのすべての論拠をくりかえして、ピアスンは、物質は無である、と言明する。だが、脳と思想との関係に言及するとき、ピアスンはきっぱりとこう述べている、「われわれは、物質的機構と連結している意志や意識から、この機構をともなわない意志や意識にかんして、およそどのようなことをも推論することはできない*」と。ピアスンは、自分の研究のなかのこ

れにかんする部分の総括として、つぎの命題をさえもちだしている、「意識は、われわれ自身のものと同類の神経系の限界のそとでは、なんの意味をももたない。全物質が意識のあるものだと主張することは非論理的である」。（しかし、全物質は、その本質上感覚と同類の性質、すなわち反映するという性質をもっている、と推測することは論理的である）。「意識または意志が物質のそとに存在できる、と主張することは、いっそう非論理的である」（同上、七五ページ、第二の命題）。ピアスンの混乱はおどろくべきものになった！　物質は感官知覚の群にほかならない。これが彼の前提であり、これが彼の哲学である。つまり、感覚と思想とは第一次的なものであり、物質は第二次的なものである。いや、そうではなく、意識は物質なしには存在せず、それどころか神経系なしにも存在しないらしい！　すなわち、意識や感覚は第二次的なものであることがわかる。水は地球の上にあり、地球は鯨の上にあり、鯨は水の上にある。マッハの「要素」、アヴェナリウスの同格と投入作用は、すこしもこの混乱を除去せず、ただ事がらをあいまいにし、博学な哲学的寝言で証拠をかくしているにすぎないのである。

＊『科学入門』、第二版、ロンドン、一九〇〇年、五八ページ。

このような寝言についていては一言いっておけば十分なのであるが、それは「ノタール」、「ゼクラール」、「フィデンツィアール」等々という種々のことばを無数につくりだしたアヴェナリウスの特殊な用語法である。わがロシアのマッハ主義者たちは、この教授的ちんぷんかんぷんの大部分をはずかしそうに避けてとおり、ただときたま読者にむかって（つんぼにするために）「エグジステンツィアール」等といったようなことばを発射している。しかし、素朴なご連中がこれらのことばを特別な生物力学とうけとっているときに、ドイツの哲学者たち――彼ら自身がまた「難解な」ことばの愛好者であるのだが――は、アヴェナリウスを嘲笑している。「ノタール」（notus とは、知られている、ということ）と言おうが、これこれは私にとって知られていると言おうが、まったく同じことだ、とヴントは「経験批判論のスコラ的性格」と題する節で言っている。そして実際に、これは最も純粋な、暗黒のスコラ学である。アヴェナリウスに最も傾倒している弟子の一人、R・ウィリーは、このことを公然と告白する勇気をもっていた。彼は言う、「アヴェナリウスはひとつの生物力学を頭に思いうかべていた。しかし、脳の生活を洞察するにいたることは、ただ事実を発見することによってのみ可能であって、アヴェナリウスがこれをこころみたような仕方では不可能である。アヴェナリウスの生物力学は、どんな新しい観察にも

もとづいていない。それに固有のものは、徹頭徹尾ただ図式的な概念構成であり、しかも、見通しをあたえる仮説という性格をけっしてもたず、要塞のようにわれわれの眼界をさえぎる、たんなる思弁の紋切型（blosse Spekulierschablonen）という性格をもつ概念構成である。*」

* R・ウィリー『学校知識に反対して』、一六九ページ。もちろん、衒学者のペツォルトはこのような告白をしない。彼は俗物の自己満足をもってアヴェナリウスの「生物学的」スコラ学を反芻している（第一巻、第二章）。

ロシアのマッハ主義者たちは、ヨーロッパのブルジョア哲学者によってすでにつかいふるされた帽子に狂喜している流行かぶれに似たものだということが、じきにわかるだろう。

六　マッハとアヴェナリウスの唯我論

われわれは、経験批判論の哲学の出発点および基本前提が主観的観念論である、ということを見た。世界はわれわれの感覚である、――これがその基本前提であって、それは「要素」ということばや、「独立的系列」や「同格」や「投入作用」の理論によって、あいまいにされることはあっても、すこしも変更されることのないものである。この哲学のばかばかしさは、それが唯我論に、ある哲学する個人だけを存在するものとみとめるという結論に到達する、という点にある。それなのにわがロシアのマッハ主義者たちは、マッハを「観念論である、さらに唯我論でさえある」といって非難すること」は「極端な主観主義」である、といって読者を説得している。ボグダーノフは『感覚の分析』〔ロシア語訳〕への序文、前付一一ページでそう言っているし、またマッハ主義者の一派はこぞってこのことをきわめて多種多様な調子でくりかえしている。

マッハとアヴェナリウスが唯我論をかくすためにどのようなおおいをつかっているかは吟味したから、われわれはいまや一つのこと、すなわち主張の「極端な主観主義」はまったくボグダーノフとその一派のがわにあるのだということ、をつけくわえなければならない。というのは、哲学上の文献では、きわめて種々さまざまの流派の著作家たちがずっと以前に、あらゆるおおいの下からマッハ主義のこの基本的な罪をあばきだしているのであるから。われわれは、わがマッハ主義者たちの無知にもとづく「主観主義」を十分にしめしている諸意見をただ要約するだけにとどめよう。その場合に、専門的哲学者たちはほとんどすべてが、種々の種類の観念論に共鳴している、ということを注意しておく。すなわち、彼らの見るところでは、観念論とはけ

っして、われわれマルクス主義者たちにとってのように、非難すべきものではないのである。しかし、彼らは、マッハの現実の哲学的方向を確認し、観念論の一つの体系にたいして、彼にとっていっそう首尾一貫したものと思われる他の、やはり観念論的な体系を対立させるのである。

O・エヴァルトは、アヴェナリウスの学説の吟味にあてられた著書のなかで、「経験批判論の創始者」は、volens-nolens〔いやでもおうでも〕唯我論におちいる運命にある（前掲書、六一―六二ページ）と書いている。

『認識と誤謬』への序言のなかでマッハがとくに自分との連帯性をことわっている、マッハの弟子ハンス・クラインペーターはいう。「まさにマッハこそが、認識論的観念論と自然科学の要求との両立」（折衷主義者たちにとってはありとあらゆるものが「両立」する！）「の例であり、自然科学がきわめてうまく唯我論から出発しながら、しかもそこにとどまらなければならないというわけではない、ということの例である」（『体系的哲学のためのアルヒーフ』[23]第六巻、一九〇〇年、八七ページ）。

E・ルッカはマッハの『感覚の分析』を吟味していう。この誤解（Mißverständnisse）をはなれてみれば、「マッハは純粋な観念論の地盤に立っている」。「マッハが、バークリ主義者とみなされることにたいして抗議しているのは、理解できない」（『カント研究』[24]第八巻、一九〇三年、四一六、四一七ページ）。

マッハが同じ序文のなかで自分との連帯性（マッハが以前に考えていたよりも「いっそう緊密な」思想上の「血縁関係」、『認識と誤謬』への序文、一九〇六年、前付一〇ページ）を表明している、きわめて反動的なカント主義者――W・イェルザレムはいう。「十分徹底的に考えぬかれた現象論は唯我論へとみちびく」。――こうしたわけであるから、そのほかにカントからなにかをちょっと借りなければならない！（『批判的観念論と純粋論理学』、一九〇五年、二六ページ参照）。

R・ヘーニヒスワルドは、「……内在論哲学の追随者と経験批判論者の学派とを、唯我論か、それとも、いわばフィヒテ、シェリング、またはヘーゲルの意味での形而上学か、という二者択一に直面させている」（『外界物の実在性にかんするヒュームの学説について』、一九〇四年、六八ページ）。

イギリスの物理学者オリヴァー・ロッジは、唯物論者ヘッケルを攻撃している著書のなかで、ことのついでに、なにか周知のものについてかたるかのように「ピアスンやマッハのような唯我論者」についてかたっている（サー・オリヴァー・ロッジ『生命と物質』、パリ、一九〇七年、一

五ページ)。

マッハ主義者ピアスンにかんしては、イギリスの自然科学者の機関誌『ネイチュア』〔自然〕(三)は、幾何学者E・T・ディクスンの口をかりてまったく明確な意見を述べた。この意見は引用するにあたいする。その理由は、それが新しいからではなく、ロシアのマッハ主義者たちが素朴にもマッハの哲学的混乱を「自然科学の哲学」とみなしているからである(ボグダーノフ『感覚の分析』への序文、前付一二ページおよびその他)。

ディクスンは書いている、ピアスンの「この著書全体の基礎はつぎの命題である。すなわち、われわれは感官知覚(sense-impression)以外にはなにものをも直接にとらえることはできないのであるから、われわれが普通に客観的なもの、またはわれわれ自身にたいして外的なものとしてそれについてかたっているところの物およびそれらの変化は、それについてかたっているところの物およびそれらの変化は、感官知覚の群およびこのような群の系列にほかならない、と。しかし、ピアスン教授は彼自身の意識以外の意識の存在をゆるしている。これら他の意識にあててその著書を書くことによって暗にゆるしているばかりでなく、著書のなかの多くの箇所ではっきりとゆるしている」。他人の意識の存在についてピアスンは、他人の身体の運動を観察することによって類推的に推論している。すなわち、他人の意識が実在的である以上は、私のそとにある他人の存在もまたみとめられることになる！「もちろん、たんに外界物ばかりでなく、すべての他人の意識も非実在的であり、ただ自分の想像のなかにだけ存在する、と主張する首尾一貫した観念論者を、このようにして論破することは不可能であろう。しかし、他人の意識の実在性をみとめることは、それによってこれらの実在性をみとめるにいたる手段の実在性をみとめることであり、この手段とは……人々の身体の外観である」。困難からの出口は、われわれの感官知覚にはわれわれのそとにある客観的実在が照応している、という「仮説」を承認することである。この仮説はわれわれの感官知覚を満足のゆくように説明している。「私は、ピアスン教授自身が、他のなんびととも同様に、感官知覚を信じているということを、まじめにうたがうことはできない。ただ、彼がもしもこのことをはっきりとみとめるようだったら、彼は『科学入門』のほとんどすべてのページを書きなおさなければならないだろう。*」

* 『ネイチュア』、一八九二年七月二一日号、二六九ページ。

嘲笑——思慮のある自然科学者たちがマッハを有頂点にさせている観念論哲学をむかえる態度は、これである。

さて最後に、ドイツの物理学者L・ボルツマンの批評がある。マッハ主義者たちは、おそらく、F・アドラーが言

ったように、彼は古い学派の物理学者だ、と言うだろう。しかし、いまここで問題になっているのは、まったく物理学の理論ではなくて哲学の基本問題なのである。「新しい認識論上のドグマに心をうばわれている」人々に反対してボルツマンは書いている、「一般に、直接的な感官知覚からやっとみちびきだされた観念にたいする不信は、以前の素朴な信念に対立する逆の極端へとはしるにいたっている。すなわち、感官知覚だけがわれわれにあたえられている、だから、それをこえて一歩も出てはいけない、というのである。しかし、人々は首尾一貫しているならば、さらに、われわれには昨日の感官知覚もまたあたえられているのか、と質問しなければならないだろう。だがわれわれに直接にあたえられているのは、一つの感官知覚だけ、あるいはわれわれがいまの瞬間に考えている一つの思想だけである。人々は首尾一貫しているならば、自分の自我のそとにあるすべての他の存在物ばかりでなく、人々がそのときよりまえのすべての時にもっていたあらゆる観念さえをも否認しなければならないだろう。*」

* ルードヴィヒ・ボルツマン『通俗論文集』、ライプチヒ、一九〇五年、一三二ページ。一六八、一七七、一八七ページ、等々を参照。

マッハとその一派の「新しい」と称する「現象学的」観点を、この物理学者は、哲学上の主観的観念論の古いばかばかしさとしてまったくそれ相当に、かるくあしらっている。

いや、マッハの基本的な誤りである唯我論に「気がつかなかった」連中は、「主観的」盲目におかされているのである。

第二章　経験批判論と弁証法的唯物論との認識論　二

一　「物自体」、またはヴェ・チェルノフがF・エンゲルスを論駁する

「物自体」についてわが国のマッハ主義者たちが書いたものは、もしもこれをよせあつめるならば、印刷された紙の山がいくつもできあがるほどである。「物自体」は、ボグダーノフとヴァレンチノフ、バザーロフとチェルノフ、ベルマンとユシケヴィチにとって、まことに bete noire〔憎悪の的〕である。彼らがそれになげかけなかった「はげしい」ことばはなに一つなく、彼らがそれにあびせなかった嘲笑はなに一つない。では、そもそも彼らは、この不幸な「物自体」のためにだれとたたかっているのか？　ロシアのマッハ主義の哲学者たちの政党別区分が、ここにはじまる。マルクス主義者のつもりでいるすべてのマッハ主義者たちは、プレハーノフの「物自体」とたたかい、彼が混乱してカント主義にまよいこんだとか、彼がエンゲルスから離反したとかいって、プレハーノフを非難している、（われわれは、第一の非難については第四章で述べ、第二の非難についてはここで述べる）。ナロードニキでマルクス主義の頑強な敵であるマッハ主義者ヴェ・チェルノフ氏は、「物自体」のことで直接にエンゲルスにむかって進撃している。

この場合に、マルクス主義にたいする公然たる敵意が、ヴィクトル・チェルノフ氏をば、党派上でのわれわれの同志であり哲学上での反対者である諸君よりも、より原則的な文筆上の敵対者〔註〕としたのだ、ということは、みとめるのははずかしいことであるが、しかしかくしておくのは罪悪であろう。というのは、マルクス主義者のつもりでいるマッハ主義者たちをして、外交的にエンゲルスをわきにどけておき、フォイエルバッハをまったく無視し、もっぱらプレハーノフのまわりだけで足ぶみさせたのは、やましい良心（あるいはさらにそれにくわえて唯物論についての無知？）のなせるわざにすぎないから。それはまさに足ぶみ

であり、退屈でつまらないいがみあいであり、エンゲルスの弟子に言いがかりをつけながら、先生の見解を直接に吟味することを臆病にも避けている。ところで、この簡略な覚え書の任務は、マッハ主義の反動性とマルクスおよびエンゲルスの唯物論のただしさとをしめすことであるから、われわれは、マルクス主義者のつもりでいるマッハ主義者たちとプレハーノフとのいざこざはわきにのけておいて、ヴェ・チェルノフ氏によって論駁されているエンゲルスへと直接にむかおう。その『哲学的ならびに社会学的試論』(モスクワ、一九〇七年、わずかの例外をのぞいて一九〇〇年以前に書かれた論文をあつめたもの)のなかの論文『マルクス主義と先験的哲学』は、マルクスをエンゲルスに対立させる試みと、後者の「素朴的=独断的唯物論」と「粗雑きわまる唯物論的独断論」にたいする非難(二九ページおよび三二ページ)からいきなりはじまっている。ヴェ・チェルノフ氏は、カントの物自体とヒュームの哲学上の路線とに反対するエンゲルスの考察を、その「十分な」実例であると言明している。われわれもまたこの考察からはじめよう。

その『フォイエルバッハ論』でエンゲルスは、唯物論と観念論を、哲学上の基本的流派である、と言明している。唯物論は、自然を第一次的なもの、精神を第二次的なものとみなし、存在を第一の位置に、思考を第二の位置におく。観念論はこれと反対にふるまう。エンゲルスは、観念論と唯物論の「種々の学派」の哲学者たちがそれへとわかたれている「二大陣営」のこの基本的差異を重視し、観念論と唯物論という表現を他の意味にもちいる人々の「混乱」を率直に非難している。

「いっさいの哲学の最高問題」、「いっさいの哲学の、とくに近代の哲学の大きな根本問題」は、「思考の存在にたいする、あるいは精神の自然にたいする関係いかんの問題」である、とエンゲルスは言う。エンゲルスは、この根本問題にかんして哲学者たちを「二大陣営」にわけたのち、この根本的哲学問題は「いま一つ他の側面をもっている」ことをしめしている。すなわち、「われわれをとりまいている世界についてのわれわれの思想はこの世界そのものといかなる関係にあるのか？　われわれの思考は現実の世界を認識することができるか、われわれには現実の世界についてのわれわれの表象と概念とのなかに現実のただしい映像をつくりだす能力があるか？*」と。

* F・エンゲルス『フォイエルバッハ論』、ドイツ語第四版、一五ページ、ロシア語訳、ジュネーヴ版、一九〇五年、一二―一三ページ。ヴェ・チェルノフ氏は、Spiegelbild を「ゼルカリノエ・アトラジェーニエ」〔鏡像〕と訳し、プレハーノ

フがロシア語で「ゼルカリノエ」〔鏡の〕と言わないで、ただ「アトラジェーニエ」〔反映、映像〕とだけ言うことによって、エンゲルスの理論を「いちじるしくよわめられた形で」つたえている、といってプレハーノフを非難している。これは言いがかりである。Spiegelbild はドイツ語でたんに Abbild〔反映、映像、模写――編者注〕の意味にもつかわれるのである。

「この問題は……哲学者の圧倒的に多数のものによって肯定されている」――とエンゲルスは言い、すべての唯物論者ばかりでなく、最も首尾一貫した観念論者、たとえば絶対的観念論者ヘーゲルをも、このなかにふくませている。ヘーゲルは、現実の世界をある世界以前の「絶対的理念」の実現とみなす、そして、人間の精神は、現実の世界をただしく認識することによって、そのなかに、かつそれを通じて、「絶対的理念」を認識するとみなしているのである。

「しかし、そのほかに」（すなわち唯物論者や一貫した観念論者のほかに）「なお、一連の哲学者たちがいて、彼らは、世界が認識できるということに、あるいはすくなくともあますところなく認識できるということに、異論をとなえている。そのなかにはいるのは、近代の哲学者のうちではヒュームとカントであって、この二人は哲学の発展のうえで非常に重要な役割を演じている」。〔全集、第二一巻、二八〇ページ〕……

ヴェ・チェルノフ氏は、エンゲルスのこれらのことばを引用して、戦端をひらく。「カント」ということばに彼はつぎの注をつけている。

「一八八八年に、カントや、とくにヒュームのような哲学者たちを『比較的新しい人々』と呼ぶのは、かなり奇妙なことであった。この時代にはコヘン、ランゲ、リール、ラース、リープマン、ゲーリング等の名前をきくほうが自然であった。しかし、エンゲルスは『最新の』哲学には精通していなかったらしい」（二三ページ、注二）。

ヴェ・チェルノフ氏は自己に忠実である。経済学上の問題でも哲学上の問題でも、彼は同じようにトゥルゲーネフのヴォロシーロフ[三]に似ていて、「学者」の名前を引用するだけで、あるいは無学なカウツキーを、[*]あるいは無学なエンゲルスをやっつける！　ただお気の毒なことには、チェルノフ氏が名前をあげているすべての権威者たちは、エンゲルスがその『フォイエルバッハ論』の同じページで、とっくの昔に論破されたカントやヒュームの学説の屍をよみがえらせようと努力している理論上の反動家どもと言っている、その当の新カント主義者どもである。勇敢なチェルノフ氏は、エンゲルスがその考察によって論破しているのは、まさにこれらの権威ある（マッハ主義にとって）混乱

屋の教授連中なのだ、ということを理解しなかったのである！

＊ ヴェ・イリイン〔レーニン〕『農業問題』、第一巻、サンクト・ペテルブルグ、一九〇八年、一九五ページ〔全集、第五巻、一四七ページ〕。

エンゲルスは、ヘーゲルがすでにヒュームやカントに反対する「決定的な」論拠をあげたこと、フォイエルバッハが深刻なというよりむしろ才気にとんだ意見でもってこれらの論拠をおぎなったことをしめしたのち、つぎのようにつづけている。

「哲学的妄想（Schrullen）――これにかぎらず他のすべての哲学的妄想についても同様である――にたいする最も適切な反駁は、実践、すなわち、実験と産業とである。もしわれわれがある自然現象を自分自身でつくり、これをその諸条件から発生させ、そのうえそれをわれわれの目的に役だたせることによって、この自然現象についてのわれわれの認識が正しいことを証明することができれば、カントの認識できない（とらえがたい unfassbaren――この重要なことばがプレハーノフの翻訳にもおちている）『物自体』はそれで終りである。植物・動物の体内でつくられるもろもろの化学物質は、有機化学がそれをつぎつぎにつくりはじめるまでは、ひきつづきこのような『物自体』のままであった。有機化学がそれをつくりだすにいたって、この『物自体』はわれわれにたいする物となった。たとえば、あかね草の色素アリザリンがそうであって、われわれはこれを、もはや野原のあかね草の根のなかに生じるままにはしておかないで、コールタールからずっと安く、ずっと簡単に製造するのである」（前掲書、一六ページ）〔全集、第二一巻、二八〇―二八一ページ〕。

ヴェ・チェルノフ氏は、この考察を引用したのちに、すっかりわれわれをわすれて、あわれなエンゲルスを完全にやっつける。ききたまえ。「コールタールからアリザリンを『ずっと安く、簡単に』とることができるということ、このことには、もちろん、いかなる新カント主義者もおどろかない。しかし、同じタールから、同じように安価な仕方で、アリザリンといっしょに『物自体』の反駁までが得られるということ、――これが注目すべき珍しい発見に見えるのはもちろん、ひとり新カント主義者にとってだけではないであろう」。

「エンゲルスは、カントによれば『物自体』は認識不可能であることを知ったのちに、この定理を逆にして、すべての認識されていないものは物自体である、ときめこんだものらしい……」（三三ページ）。

ききたまえ、マッハ主義者君。うそを言うのにも程度と

いうものがある！　君は、エンゲルスがそこでなにを言っているかを知りさえもしないで、自分が「こなみじんにしたい」と思っているまさにそのエンゲルスからの引用文を、ここで、公衆の面前でゆがめているのだ！

第一に、エンゲルスが「物自体の反駁を得ている」ということは、ただしくない。エンゲルスは率直にかつ明白に、カント的な不可認識的な（あるいは、認識不可能な）物自体を論駁する、と言った。チェルノフ氏は、われわれの意識から独立した物の存在にかんするエンゲルスの唯物論的見解を混乱させている。第二に、カントの定理が、物自体は認識不可能である、と述べているものとすれば、「逆の」定理は、認識不可能なものは物自体である、となるであろう。それをチェルノフ氏は、認識不可能なものを認識されていないものにこっそりとすりかえ、しかもこのすりかえによって自分がまたもやエンゲルスの唯物論的見解を混乱させ、あやまりつたえている、ということを理解していないのである！

ヴェ・チェルノフ氏は、彼が自分の指導者とした、御用哲学の反動家どもにすっかりまよわされているので、自分が引用した例をすこしも理解することなしに、エンゲルスにたいしてさわぎたて叫びたてはじめたのである。われわれは、マッハ主義のこの代表者にたいして、ここで問題になっていることはなにかを、説明してみよう。

エンゲルスは、率直にかつ明白に、ヒュームにもカントにもともに反対する、と言っている。しかるに、ヒュームにあってはいかなる「不可認識的な物自体」も問題になっていない。ではこれら二人の哲学者に共通のものはなにか？　それは、彼らが、「現象」を現象するものから、感覚を感覚されるものから、われわれにたいする物を「物自体」から、原理的にわけへだてている、ということである。そのさいにヒュームは、「物自体」についてはなんら知ろうと欲せず、「物自体」について考えること自体を哲学的にゆるすことのできないものとみなし、「形而上学」（ヒューム主義者やカント主義者のいう意味で）とみなしている。ところが、カントは、「物自体」の存在をみとめるが、しかしそれを「不可認識的なもの」、現象から原理的に区別されたもの、原理的に別の領域、知識には到達できないが信仰にたいしては啓示される「彼岸」（Jenseits）の領域に属するもの、と言明している。

エンゲルスの反駁の要点はなにか？　昨日までわれわれはコールタールのなかにアリザリン[三]があることを知らなかった。今日はわれわれはこれを知った。そこで、昨日はアリザリンはコールタールのなかにはなかったのか、という疑問がおこる。

もちろん、あった。およそこのことを疑うのは現代自然科学にたいする侮辱であろう。

しかし、もしもあったとすれば、ここから三つの重要な認識論上の結論が出てくる。すなわち、

（1）物は、われわれの意識から独立に、われわれの感覚から独立に、われわれのそとに存在する。というのは、アリザリンが昨日コールタールのなかにあった、ということはうたがいないし、同様にまた、われわれが昨日はこの存在についてなにも知らず、このアリザリンからどのような感覚をもうけとらなかった、ということもうたがいないのであるから。

（2）現象と物自体とのあいだには、けっしてどのような原理的差異もないし、またありえない。差異はたんに認識されたものとまだ認識されないものとのあいだにあるにすぎず、この両者のあいだの特殊な境界にかんしての哲学的作りごと、すなわち、物自体は現象の「彼岸」にある（カント）とか、または、あれこれの部分ではまだ認識されていないがしかしわれわれのそとに存在する世界についての問題からわれわれは何らかの哲学的な仕切りによって身をへだてることができるし、また身をへだてなければならない（ヒューム）とかいうことにかんしての哲学的作りごと、――こうしたものはすべて、空虚なたわごとであり、Schrulle〔妄想〕であり、言いのがれであり、虚構である。

（3）認識論においては、科学の他のすべての領域においてと同様に、弁証法的に考察しなければならない、すなわち、われわれの認識を出来あがったもの、不変のものと仮定しないで、どのようにして無知識から知識があらわれ、どのようにして不完全な、不正確な知識がいっそう完全な、いっそう正確な知識になるか、ということを研究しなければならない。

ひとたび諸君が、人間の認識は無知から発展する、という観点に立つならば、諸君は、コールタールのなかのアリザリンの発見と同じような単純な幾百万の例が、科学史や技術史からばかりでなくあらゆる人々の日常生活からの幾百万の観察が、人間につぎのことをしめしているのを見るであろう。すなわち、われわれの感覚器官が外部のあれこれの対象から刺激をうけるときには、「物自体」は「われわれのための物」に転化し、「現象」が発生するということ、また、あれこれの障害によって、われわれが存在することを知っている対象が、われわれの感覚器官にたいしてはたらきかける可能性をのぞかれるときには、「現象」が消失するということを。このことからの唯一のかつ不可避的な結論、――すべての人々が生きた人間的実践のうちで引きだしており、そして唯物論が意識的に自分の認識論の

基礎においている結論——は、われわれのそとに、われわれから独立して、対象、物、物体が存在し、われわれの感覚は外界の像である、ということである、これと反対のマッハの理論（物体は感覚の複合である）は、あわれな観念論的たわごとである。ところが、チェルノフ氏は、みずからエンゲルスを「吟味」するにあたって、またもやそのヴォロシーロフ的性質をばくろした。すなわち、エンゲルスの単純な例が、彼には「奇妙で素朴な」ものに見えたのである！　彼は、教授的折衷主義と一貫した唯物論的認識論とを区別することができないで、学者先生的な作りごとだけを哲学とみなしている。

チェルノフ氏のこれからさきの考察をすべて吟味することは、可能でもないし必要でもない。それは同じようなうぬぼれたたわごとである（原子は唯物論者にとって物自体である、という主張のような！）。ただ、われわれのテーマに関係している（しかもだれかをまよわせたらしい）マルクスにかんする考察、マルクスはエンゲルスと異なっていると称する考察だけを、注意しておこう。問題は、マルクスのフォイエルバッハにかんする第二のテーゼと Diesseitigkeit ということばのプレハーノフの翻訳とにかんしてである。

この第二のテーゼはつぎのとおりである。

「対象的真理が人間の思考によってえられるかどうかという問題は、なんら理論の問題ではなく、一つの実践的な問題である。実践において、人間は真理を、言いかえれば、自分の思考の現実性と力とを、すなわちそれの此岸性を、実証しなければならない。実践から遊離された思考が現実的であるかまたは非現実的であるか、という論争は、一個の純然たるスコラ学的な問題である」〔全集、第三巻、五九二ページ〕。

プレハーノフでは、「彼の思考の此岸性を実証する」（逐字的な訳）のかわりに、思考が「現象の此岸にとどまらない」ということを実証する、となっている。そこで、ヴェ・チェルノフ氏はさけびたてる、「エンゲルスとマルクスとのあいだの矛盾は極度に単純に除去された」、「あたかもマルクスは、エンゲルスと同様に、物自体の認識可能性と思考の彼岸性とを主張した、かのような結論になる」と（前掲書、三四ページ、注）。

一句ごとにかぎりない混乱をつみかさねてゆくヴォロシーロフにかかわりあうことを、どうかがまんしてもらいたい！　ヴィクトル・チェルノフ氏よ、すべての唯物論者が物自体の認識可能性に賛成している、ということを知らないのは、それは無学である。ヴィクトル・チェルノフ氏よ、もしも君が思考の「対象的真理」（gegenständliche Wahr-

heit）とは思考によって真に反映される対象（＝「物自体」）の存在を意味するものにほかならない、ということを考えないで、テーゼの最初の一句をとびこえるとすれば、それは無学、またはとほうもないぞんざいな態度である。ヴィクトル・チェルノフ氏よ、もしも君がプレハーノフの言いかえ（プレハーノフは翻訳したのではなく、言いかえたのだ）から、マルクスが思考の彼岸性を弁護したという「結論になる」ということを主張するのであれば、それは文盲である。というのは、人間の思考を「現象の此岸」にとどまらせるのは、ヒューム主義者とカント主義者だけであるから。バークリ僧正がやっつけようとした（序説参照）一八世紀の唯物論者をもふくめて、すべての唯物論者にとって、「現象」とは「われわれにたいする物」、ないしは「物体それ自体」の写しである。もちろん、マルクス自身を知りたいと思う人々にとっては、プレハーノフの自由な言いかえはぜひ必要なものではない。しかし、ヴォロシーロフ流に勝手な攻撃をしないで、マルクスの考察をよく考えるということは、ぜひ必要である。

社会主義者と自称する連中のあいだに、マルクスの「テーゼ」をよく考えてみようとしないか、またはそうする能力のないものを見うけるのに、往々にして哲学上の専門家であるブルジョア的文筆家たちがより多くの誠実さを発揮していることに注意するのは、興味のあることである。私は、一人のこのような文筆家が、フォイエルバッハの哲学を研究し、それに関連してマルクスの「テーゼ」を吟味したのを、知っている。この文筆家とはアルベール・レヴィーであって、彼はフォイエルバッハにかんするその書物の第二部第三章を、マルクスにたいするフォイエルバッハの影響の考察にあてている。* レヴィーがいたるところでフォイエルバッハをただしく解釈しているかどうか、また彼が普通のブルジョア的な観点からどのようにマルクスを批判しているか、ということには立ちどまらないで、ただ、マルクスの有名な「テーゼ」の哲学的内容のアルベール・レヴィーによる評価だけを引用しておこう。第一のテーゼについてA・レヴィーはこう言っている、「マルクスは、一方では、すべてのそれ以前の唯物論ならびにフォイエルバッハとともに、物についてのわれわれの観念にはわれわれのそとにある実在的でかつ判然とした（独立の、distincts）客観が照応している、ということをみとめている」と。……

＊ アルベール・レヴィー『フォイエルバッハの哲学とドイツ文学へのその影響』、パリ、一九〇四年、二四九―三三八ページは「フォイエルバッハのマルクスへの影響」、二九〇―二九八ページは「『テーゼ』の吟味」。

読者の見られるように、アルベール・レヴィーにとっては、たんにマルクス主義の唯物論のだけではなく、すべての唯物論、「すべてのそれ以前の」唯物論の根本的立場、すなわち、われわれのそとにある実在的客観と、この客観にわれわれの観念が照応していることとの承認は、ただちに明白になった。すべての唯物論一般にかんするこのイロハは、ただロシアのマッハ主義者たちにわかっていないだけである。レヴィーはつづけている。

「……マルクスは他方では、唯物論が活動力」（すなわち人間の実践）「の重要性を評価する仕事を観念論にまかせた、ということを残念がっている。マルクスによれば、この活動力を唯物論の体系内にとりもどすために観念論からうばいとることが必要である。しかしもちろん、この活動力に、観念論がみとめることのできなかった実在的なかつ感性的な性格をかえしてやることが必要であろう。そこで、マルクスの思想はつぎのとおりである。われわれの観念にわれわれのそとにある実在的客観が照応しているのと同様に、われわれの現象的活動にはわれわれのそとにある実在的活動、物の活動が照応している。この意味で、人間はたんに理論的認識によって絶対者に参与するだけではなく、実践的活動によってもまた参与する。こうして、人間の全活動は、それに理論とならんですすむことをゆるすところの権威と高貴性とを獲得する。すなわち、革命的活動は今後形而上学的意義をもつ……」。

A・レヴィーは教授である。ところで、ちゃんとした教授というものは、唯物論者を形而上学者だと言って罵らないわけにはゆかない。観念論者、ヒューム主義者、カント主義者である教授たちにとっては、あらゆる唯物論は「形而上学」である。なぜなら、唯物論はフェノメノン（現象、われわれにとっての物）の背後に、われわれのそとにある実在的なものを見るのであるから。それだから、A・レヴィーが、マルクスにとっては人間の「現象的活動」に「物の活動」が照応している、すなわち、人間の実践はたんに現象的（ヒューム主義およびカント主義的な意味での）な意義ばかりでなく、客観的＝実在的な意義をももっている、と言うとき、彼は本質的に正しい。われわれがその箇所（第六節）でくわしくしめすように、実践の基準はマッハとマルクスとではまったくくちがった意義をもっている。「人間は絶対者に参与する」というのは、人間の認識は絶対的真理を反映し（あとの第五節、参照）、人類の実践はわれわれの観念を検証して、絶対的真理に照応するものを観念のなかに確証する、ということを意味する。A・レヴィーはつづけている。

「……この点に到達する、とマルクスは当然のことだが

批判の警告にぶつかる。彼は、物自体の存在をみとめ、われわれの理論は物自体の人間的翻訳である、と言う。彼はつぎのような通常の抗議を避けることができない。すなわち、なにが君に翻訳の正確さを保証するのか？ 人間の思考が君に客観的真理をあたえるということを、なにが君に証明するのか？ と。マルクスがその第二のテーゼでこたえているのは、この抗議にたいしてである」（二九一ページ）。

A・レヴィーが、マルクスが物自体の存在を承認している、ということを、一刻もうたがっていないのを、諸君はおわかりになったであろう！

二 「超越」について、または ヴェ・バザーロフがエンゲルスを「改作する」

ところで、マルクス主義者のつもりでいるロシアのマッハ主義者たちは、エンゲルスの最も決定的で明確な言明の一つを外交的に避けたが、その代りに、彼のもう一つの言明を、彼らはまったくチェルノフ流に「改作した」。引用文の意味の歪曲や曲解を訂正するという課題がどんなに退屈でやっかいなことであるにしても、ロシアのマッハ主義者たちのことを述べようとするものは、それを避けることができない。

ここにバザーロフによるエンゲルスの改作がある。

『史的唯物論について』* という論文で、エンゲルスはイギリスの不可知論者（ヒュームの路線の哲学者たち）についてつぎのように言っている。

「……わが不可知論者は、われわれのすべての知識はわれわれの感官を通じてわれわれが受け取る情報（Mitteilung）にもとづくものである、ということを承認する……」。

* 『空想から科学への社会主義の発展』の英語版への序文。エンゲルス自身によるドイツ語訳は『ノイエ・ツァイト』〔新時代〕第一一巻、第一号（一八九二―一八九三年、第一号）、一五ページ以下に。ロシア語訳は、――私がまちがっていないかぎり一つしかない、――論文集『史的唯物論』、一六二ページ以下。この引用は、バザーロフによって『マルクス主義哲学「について」概説』六四ページでなされている〔全集、第二二巻、三〇〇ページ〕。

だから、わがマッハ主義者どものために、不可知論者（ヒューム主義者）もまた感覚から出発し、それ以外のどのような知識の源泉をもみとめない、ということを注意しておこう。不可知論者は純粋な「実証主義者」である、「最新の実証主義」の支持者たちの御参考までに！

「……しかし、と彼」（不可知論者）「はつけくわえる、

われわれの感官が、この感官をつうじてわれわれが知覚した対象のただしい模写をわれわれにあたえるかどうか、ということを、われわれはどのようにして知るのか？　と。さらに、彼はすすんで、われわれにこう知らせる。自分が対象やその性質についてかたる場合にはいつでも、実際にこれらの対象や性質のことを言っているのではなく――これらのものについてはなにごとをも確実には知ることができない――、ただそれらのものが自分の感官に生じさせた印象のことを言っているだけである、と……」。〔全集、第二二巻、三〇〇ページ〕

エンゲルスはここで、哲学的流派のどのような二つの路線を対置しているのか？　一つの路線は、感官がわれわれに物のただしい模写をあたえるということ、われわれは物自体を知るということ、外界はわれわれの感覚器官に作用するということ、である。これは唯物論であり、不可知論者はこれに同意しない。では不可知論の路線の本質はなにか？　それは、感覚よりさきにすすまないこと、感覚の限界外にはいかなる「確実なもの」をも見ることを拒否して、現象の此岸に立ちどまること、である。まさにこれらの物(すなわち、物自体、バークリが論争した唯物論者たちの言いかたによれば「物体それ自体」)については、われわれは確実なことはなにも知ることができない、――これが不可知論者のまったくはっきりした言明である。つまり、エンゲルスの言及している論争で、唯物論者は物自体の存在とその認識可能性とを主張している。不可知論者は、物自体という考えそのものを許さず、われわれはこれについては確実なことをなにも知ることができない、と言明する。

そこで、エンゲルスが記述している不可知論者の観点とマッハの観点とはどこで異なるか、という疑問がおこる。「要素」という「新しい」ことばによってか？　しかし、術語が哲学上の路線をかえることができるとか、「要素」と名づけられた感覚は感覚でなくなるとか考えるなら、それはまったく子供だましではあるまいか！　あるいはまた、同一の要素が一つの連関では物理的なものをなしており、他の連関では心理的なものをなしている、という「新しい」思想によってか？　しかし、はたして諸君は、エンゲルスにあっては不可知論者も同様に「これらの物そのもの」のかわりに「印象」をおいている、ということに気がつかなかったのだろうか？　つまり、事がらの本質上、不可知論者もまた物理的な「印象」と心理的な「印象」とを区別しているのだ！　差異はまたしても、もっぱら術語のなかにある。マッハが、物体は感覚の複合である、と言うとき、マッハはバークリ主義者である。マッハが、「要素」(感覚)は一つの連関においては物理的なものであり、他の連

関においては心理的なものでありうる、と「訂正する」とき、マッハは不可知論者、ヒューム主義者である。マッハはその哲学において、この二つの路線からぬけでていない。それで、この混乱屋のことばを信じて、彼が実際に唯物論をも観念論をも「超克した」ものと考えるには、極度の素朴さがなければならない。

エンゲルスはその叙述で、わざと名前をあげずに、ヒューム主義の個々の代表者ではなく（職業的哲学者たちには、彼らのなかのだれかによって用語法や論証のなかにもちこまれるつまらない変形のことを独創的な体系と呼ぶ傾きが大いにある）、ヒューム主義の全路線を批判している。エンゲルスは特殊性をではなく、本質を批判している。彼は、すべてのヒューム主義者がその点で唯物論からそれるところの基本的なものをとりあげる。だから、ミルも、ハックスリも、マッハも、エンゲルスの批判をうけているのである。われわれが、物質は感覚の恒常的な可能性である、と言おうと（ジョン・ステュアート・ミルにしたがって）、あるいは、物質は「要素」すなわち感覚の大なり小なり安定した複合である、と言おうと（E・マッハにしたがって）、われわれは不可知論ないしはヒューム主義の限界内にとどまっている。この二つの観点、あるいはもっと正確にはこの二つの定式づけは、エンゲルスによる不可知論の叙述、すなわち、不可知論者は感覚よりはさきにすすまず、その源泉またはその原物についてなんら確実なことを知ることができないと言明する、等々という叙述のなかにふくまれている。そこで、もしもマッハがいま述べた問題にかんしてミルと自分との見解の相違に大きな意義をあたえているとすれば、それはまさに、エンゲルスによって正教授どもにあたえられた Flohknacker〔蚤つぶしや〕という特徴づけがマッハにお似あいのものだからである。紳士諸君、諸君は中途半端な基本的観点をすてるかわりに、つまらぬ訂正をくわえたり術語のもちいかたをかえたりして、蚤をつぶしていたのである！

エンゲルスは論文のはじめで公然とかつきっぱりとその唯物論を不可知論に対置しているのであるが、その唯物論者エンゲルスは、上述の論拠をどんなふうに論駁しているだろうか？

彼はつぎのように言っている、「……こういう議論のすすめ方は、うたがいもなく、たんなる論証によっては打ち破ることはむずかしいと思われる。しかし、論証のあるまえに行動があった。『太初(はじめ)におこないありき』。そして人間の行動は、人間の小ざかしさが困難を考えだすよりもずっとまえにこの困難を解決した。The proof of the pudding is in the eating.」（プディングの証明またはプディング

の試験、検査は食うことのうちにある)。「これらの対象のうちに、われわれが知覚するいろいろな性質におうじて、われわれがそれらの対象を自分の役にたたせるその瞬間に、われわれは、われわれの感官知覚がただしいかただしくないかについてまちがいのない吟味をしているのである。もしもこれらの知覚がまちがっていたならば、ある対象を一定の用途にあてることができる、と考えたわれわれの評価もまちがっているにちがいなく、それを使おうとするわれわれの企ては失敗するにちがいない。しかし、もしもわれわれがその目的をとげるのに成功するならば、すなわち、その対象がそれについてのわれわれの観念に一致しており、われわれがそれを役だてようと思った目的に応ずることがわかるならば、そのことは、そのかぎりで、対象とその性質についてのわれわれの知覚がわれわれのそとにある実在に一致しているということの積極的な証明である……」。

このように、唯物論の理論、すなわち、思想による対象の反映の理論は、ここでは完全に明白に叙述されている。すなわち、われわれのそとに物が存在する、われわれの知覚や観念はその像である、これらの像の検証、真の像のあやまった像との区別は、実践によってあたえられる、と。だが、エンゲルスの言うことをもうすこしさきまで聞くことにしよう(バザーロフはここで、エンゲルスからの、またはプレハーノフからの――というのは、彼はエンゲルス本人を相手にするのはむだだと思っているらしいから――引用をやめている)。

「……また、われわれがやりそこなったということをまのあたり思い知らされるときにはいつでも、われわれは、概してあまり長くはたたないうちに失敗の原因を発見する。すなわち、われわれの行動の基礎とした知覚が不完全で皮相なものであったか、それとも、その知覚が、事柄の性質上正当とされないような仕方で他の知覚の結果とむすびつけられていたか、のどちらかであることがわかる」。(『史的唯物論』におけるロシア語訳はただしくない)。「われわれが、われわれの感覚を訓練してただしく使用し、またわれわれの行動を、ただしくなされ、ただしくもちいられた知覚の指示する限界内にとどめるように注意するならば、そのかぎりでは、われわれの知覚と知覚された事物の客観的(gegenständlich)本性との一致(Übereinstimmung)をわれわれの行動の結果が証明する、ということがわかるであろう。科学的に制御されたわれわれの感官知覚が、その本性上実在と一致しないような外界についての観念をわれわれの心に生じさせるとか、あるいはまた、外界とそれについてのわれわれの感官知覚とのあいだには固有の不一致がある、とかいう結論にわれわれが到達させられ

たことは、これまでにただの一度もなかったのである。

だが、そこへ新カント派の不可知論者がやってきて、次のように言う……」。〔全集、第二二巻、三〇〇―三〇一ページ〕

われわれは、新カント主義者の論拠の吟味は次の機会までのこしておこう。すこしでも事がらを知っている人か、あるいはただ注意ぶかい人でさえあれば、エンゲルスがここで叙述しているのは、あらゆるマッハ主義者がいたるところでかつつねに相手にしてたたかっている、まさにあの唯物論であることを、理解しないではいられない、ということを注意しておく。そこで今度は、エンゲルスにたいするバザーロフの改作の仕方を見よう。

バザーロフは、われわれが記載した引用文のなかの一断片について言う、「ここでエンゲルスは、実際に、カント的な観念論に反対している……」と。

ただしくない。バザーロフはとりちがえている。彼が引用し、またわれわれがいっそう完全に引用した断片のなかには、カント主義についても、観念論についても、ひとことも言われていない。もしもバザーロフが、ほんとうにエンゲルスの論文の全体を通読していたならば、エンゲルスは新カント主義ならびにカントの全路線について、ようやくつぎの段落で、すなわちわれわれが引用をうちきったところで論じはじめている、ということを見ないではいられなかったであろう。また、もしもバザーロフが、彼自身の引用した断片を注意して通読し、かつそれについてよく考えたならば、ここでエンゲルスが論破している不可知論者の論拠のなかには、観念論的なものも、カント主義的なものも、まるっきりなにもふくまれていない、ということを知らないではいられなかったであろう。というのは、観念論は、哲学者が、物はわれわれの感覚である、と言うときにはじまり、カント主義は、哲学者が、物自体は存在する、しかしそれは認識不可能である、と言うときにはじまるのであるから。バザーロフは、カント主義をヒューム主義と混同した。彼がこれを混同したのは、自分自身がマッハ主義のセクトの半バークリ主義者、半ヒューム主義者であるので、彼は、カント主義にたいするヒューム主義的反対と唯物論的反対との区別を（のちにくわしくしめすように）理解していないからである。

バザーロフはつづけている、「ところが、ああ！　彼の論証は、カント哲学にたいしてと同じ程度にプレハーノフの哲学にたいしてもむけられている。プレハーノフ＝オルトドクスの学派には、すでにボグダーノフが指摘したように、『意識』についての宿命的な誤解がある。プレハーノフも、すべての観念論者と同様に、あらゆる感性的にあた

えられているもの、すなわち意識されたものは『主観的』であり、事実上あたえられているものだけから出発するのは唯我論者であることを意味し、実在的存在はすべての直接にあたえられているものの限界外だけに見いだすことができる、と思っている……」。

これはまったくチェルノフ式のやりかたであり、リープクネヒトはほんとうのロシア的なナロードニキであった、という彼の断言に似たやりかたである！ もしもプレハーノフがエンゲルスからはなれた観念論者であるならば、エンゲルスの支持者であるという君はどうして唯物論者ではないのか？ これこそ、同志バザーロフよ、まったくあわれなまやかしではないか！ 君は、「直接にあたえられているもの」というマッハ主義の用語によって、不可知論と観念論と唯物論のあいだの区別をもつれさせはじめる。「直接にあたえられているもの」、「事実上あたえられているもの」とは、マッハ主義者、内在論者、および哲学上のその他の反動主義者どものごたまぜであり、不可知論者が（マッハにあってはしばしば観念論者もが）唯物論者の衣装をつけて現われる仮装舞踏会であるということを理解したまえ。唯物論者にとっては、「事実上にあたえられている」のは外界であり、われわれの感覚はこの外界の像である。観念論者にとっては、「事実上にあたえられている」のは感覚であり、そのさいに外界は感覚の複合である、と言明される。不可知論者にとっては「直接にあたえられている」のはやはり感覚であるが、しかし不可知論者は、そこからさらに外界の実在性を唯物論的に承認することへも、われわれの感覚として観念論的に承認することへも、すすまない。だから、「実在的存在は（プレハーノフによれば）すべての直接にあたえられているものの限界外にだけ見いだされることができる」という君の表現は、君のマッハ主義的立場から不可避的に出てくるたわごとである。だが、君は、マッハ主義的立場をもふくめて、なんでもすきな立場をとる権利があるとしても、君がエンゲルスについてかたる以上は、エンゲルスをあやまってつたえる権利はない。しかし、エンゲルスのことばからは、唯物論者にとっては実在的存在は人間の「感官知覚」、印象や観念の限界外にあるが、不可知論者にとってはこれらの知覚の限界外に出ることは不可能である、ということが明々白々にわかる。バザーロフは、マッハやアヴェナリウスやシュッペが、「直接に」（または事実上）あたえられているものは知覚する自我と知覚される環境とをあの悪名のたかい「不可分の」同格のなかに統一する、としているのを信じて、読者に気づかれないような仕方で唯物論者エンゲルスにこのたわごとをおしつけようと努力しているのだ！

「……さきに引用したエンゲルスからの抜粋は、あたかも、最も通俗的かつ一般むきの形式でこの観念論的誤解をはらいのけるために、わざわざ彼が書いたもののようである……」。

バザーロフがアヴェナリウスの学派に属していたのはいわれのないことではない！　彼はアヴェナリウスのまやかしを継続している。すなわち、観念論との闘争という外観のもとに（エンゲルスはここでは観念論についてまったくなにも言っていない）観念論的「同格」を密輸入している、わるくないぞ、同志バザーロフよ！

「……不可知論者は質問する、われわれの主観的感官がわれわれに物にかんするただしい観念をあたえる、ということを、われわれはどこから知るのか、と……」。

君は事態を混乱させている、同志バザーロフよ！　エンゲルスは、「主観的」感官というような無意味なことを、みずから言ってもいないし、その敵である不可知論者にさえそれをなすりつけてはいない。人間の、すなわち「主観的な」感官以外には、いかなる感官も存在しない、――なぜといって、われわれは人間の観点から考察するのであって、天狗の観点から考察するのではないのだから。君はまたもエンゲルスにマッハ主義をおしつけはじめている。すなわち、不可知論者は、感官、より正確には感覚を、たんに主観的なものとみなす（不可知論者はそうはみなさない！）が、われわれはアヴェナリウスとともに客観を主観との不可分な連関へと「同格化した」といって。わるくないぞ、同志バザーロフよ！

「……だが、諸君はなにを『ただしい』と呼ぶのか、とエンゲルスは反論する。ただしいものとは、われわれの実践によって確証されるもののことである。したがって、われわれの感性的知覚が経験によって確証されるかぎり、それは『主観的』ではない、すなわち恣意的または幻影的ではなくて、このようなものとしてただしく、実在的である……」。

君は事態を混乱させている、同志バザーロフよ！　君は、われわれの感覚、知覚、観念のそとにある物の存在にかんする問題を、「これらの物そのもの」にかんするわれわれの観念のただしさの基準にかんする問題にすりかえた、あるいはもっと正確にいえば、君は第一の問題を第二の問題によってさえぎった。しかるにエンゲルスは、率直にかつ明白に、不可知論者から彼が区別されるのは、模写のただしさについて不可知論者が疑っているということによってだけではなく、物そのものについてかたることができるかどうか、その存在について「確実に」知ることができるかどうか、ということを不可知論者が疑っているということ

によってもである、と言っている。なんのためにバザーロフにはこのすりかえが必要だったのか？　感覚器官へのその作用によって感覚をひきおこすところの、われわれの意識のそとにある物の存在にかんする、唯物論者にとって（また唯物論者としてのエンゲルスにとっても）基本的な問題を曖昧にし、混乱させるためにである。この問題を肯定的に解決することなしに唯物論者であることはできない。しかし、感官がわれわれにあたえる模写のただしさの基準にかんする問題にたいする見解が異なっていても、唯物論者であることはできる。

また、われわれの感覚知覚は「経験」によって確証される、というような、不可知論者との論争においてばかばかしい、かつ無知な定式づけをエンゲルスに負わせるとき、バザーロフはふたたび問題を混乱させている。エンゲルスはここでは、このことばをつかわなかったし、またつかうことができなかった。というのは、エンゲルスは、観念論者バークリも、不可知論者ヒュームも、唯物論者ディドロも、経験をよりどころとしている、ということを知っていたから。

「……われわれが実践において物を問題とする限界内においては、物とその諸性質とにかんする観念は、われわれのそとに存在する現実性と一致する。『一致する』ということとは、『象形文字』であることとは、いくらかちがったことである。一致するとは、あたえられた限界内において、感性的観念こそがわれわれのそとに存在する現実性である。（イタリック体〔本巻では傍点〕はバザーロフ）という意味である……」。

終りよければすべてよし。エンゲルスがマッハふうに調理され、焼かれ、マッハ主義のソースをかけて供せられている。最も尊敬すべきわがコック諸君ののどにつかえなければよいが。

「感性的観念こそがわれわれのそとに存在する現実性である」！！　これこそまさにマッハ主義の基本的不合理、基本的混乱かつ虚偽である。この哲学のあらゆるその他のちんぷんかんぷんはこれから出てくるし、また、札つきの反動主義者で坊主主義の説教者である内在論者たちがマッハやアヴェナリウスに接吻するのはこのためである。ヴェ・バザーロフがどんなにごまかしても、どんなにずるくふるまっても、やはり結局は口をすべらせて、自分のマッハ主義的な正体のすべてをさらけだした。「感性的観念こそがわれわれの外に存在する現実性である」ということは、ヒューム主義にかえること、あるいはそれどころか「同格」の霧のなかにかくれたバークリ主義にもかえることとさえも

を、意味する。同志バザーロフよ、これは観念論者のうそであるか、不可知論者の逃げ口上である。なぜなら、感性的観念はわれわれのそとに存在する現実性ではなくて、この現実性の像にすぎないのであるから。君はサフバダーチ〔一致する〕というロシア語の二義性にしがみつこうとするのか？　君は素人の読者に「一致する」とはここでは「照応する」ということではなくて「同一のものである」ということを意味すると、むりやりに信じこませようとするのか？　これは、エンゲルスのマッハふうのにせものをすべて引用文の曲解のうえにうちたてようとするものであって、それ以上のものではない。

ドイツ語の原文をとってみれば、君は、《stimmen mit》すなわち照応する、声をあわせる〔調和する〕ということばを見るだろう、――Stimme とは声を意味するから、あとのほうの訳語は語義どおりである。《stimmen mit》ということばは「同一のものである」という意味での一致を意味することはできない。しかし、ドイツ語を知らなくても、ほんのわずかでも注意してエンゲルスを読む読者にとっては、エンゲルスが、いつも、その考察の始めから終りまで一貫して「感性的観念」をわれわれのそとに存在する現実性の像（Abbild）と解釈していること、したがって「一致する」ということばはロシア語でもっぱら照応すること、声をあわせること〔調和すること〕等々の意味にだけつかうことのできるものである、ということはまったく明白であるし、明白であらざるをえない。「感性的観念こそがわれわれのそとに存在する現実性である」という思想をエンゲルスになすりつけることは、マッハ主義の曲解、不可知論と観念論を唯物論だといつわってつかませようとする試みの傑作であって、この点でバザーロフをすべての記録をやぶったものとみとめないわけにはゆかない！

そこで、気のちがっていない人間が、健全な精神とたしかな記憶力とをもっていながら、「感性的観念こそが（どんな限界のなかでであろうと、それはどうでもよい）われわれのそとに存在する現実性である」と主張するというようなことが、どのようにしてできるものだろうか、という疑問がおこる。地球はわれわれのそとに存在する現実性である。それはわれわれの感性的観念と（同一のものである、という意味で）「一致する」ことはできないし、感性的観念と不可分の同格のうちにあることもできないし、他の連関においては感覚と同一である「要素の複合」であることもできない。なぜなら、地球は、人間も感覚器官も存在せず、感覚をもつという物質の性質がいくらかでも明白にみとめられるような、高度の形態へと組織化された物質も存在しなかったときにも、存在していたのであるから。

重要なことは、この主張のあらゆる観念論的不合理をかくすためにこそ、われわれが第一章で吟味した「同格」とか、「投入作用」とか、新発見の世界要素とかいうむりやりにでっちあげた理論が役だつのだ、ということである。バザーロフがなにげなしにかつ不注意になげだした定式は、さもなければ学者先生的・えせ科学的・教授的がらくたの堆積の下から掘りだされなければならなかった驚くべき不合理を明確にばくろした、という点で、すぐれたものである。

君はすばらしいよ、同志バザーロフ！　われわれは君の存命中に君のために記念碑を立ててやろう。その一つの面には君の格言を書き、もう一つの面には、ロシアのマルクス主義者のあいだでマッハ主義を埋葬したロシアの一マッハ主義者のために、と書いてやろう！

上記の引用文のなかでバザーロフがふれた二つの点、すなわち不可知論者（マッハ主義者をもふくめて）と唯物論者とにおける実践の基準と、反映（または模写）論と記号（または象形文字）論との違いについては、われわれは別に述べよう。いまはもうすこしバザーロフからの引用をつづけよう。

「……ところで、これらの限界のそとになにが見いだされるのか？　これについてエンゲルスは一言もかたっていない。彼は、プレハーノフの認識論の根底によこたわっているあの『超越』を、感性的にあたえられた世界の限界のそとへのあの脱出を遂行しようとする希望を、どこにも表明していない……」。

「これらの」限界のそととはどういう限界のそとのことなのか？　自我と環境、主観と客観とを不可分に融合させるとかいう、マッハとアヴェナリウスのあの「同格」の限界のそとのことなのか？　バザーロフが提起している問題そのものには意味がない。だが、もしも彼が人間にわかる仕方で問題を提起したならば、人間の感覚、知覚、観念の「限界外に」外界がよこたわっていることを、はっきりと見たことだろう。しかし、「超越」ということばはまたまたバザーロフの正体をばくろしている。これは特別にカント的な、かつヒューム的な「妄想」であり、現象と物自体とのあいだの限界の原理的設定である。現実から、またはもしもそう言いたいのならば、われわれの感覚、知覚、等等から、知覚のそとに存在する物にうつることは超越である、とカントは言う、そして、この超越は知識にたいしてではなく信仰にたいしてゆるされる、と。超越はけっしてゆるされない、とヒュームは反駁する。そして、カント主義者は、ヒューム主義者と同様に、唯物論者を一つの領域

から他の原理的に異なった領域への不法な移行（ラテン語でtranscensus〔超越〕）を遂行する超越的実在論者、「形而上学者」と呼んでいる。カントやヒュームの反動的路線にそってすすんでいる現代の哲学教授たちのところでは、唯物論にたいする「形而上学性」だの「超越」だのというこれらの非難が、いろとりどりの調子でかぎりなくくりかえされている（ヴォロシーロフばりのチェルノフが列挙している名前だけでもとりあげてみるがよい）のを見いだすことができる。バザーロフは反動的教授たちからそのことばとその思考のすすめ方とをかりてきて、「最新の実証主義」という名前でこれを鼻にかけるのだ！　だが、だいじなことは、「超越」の観念、すなわち現象と物自体のあいだの原理的限界の観念そのものが、不可知論者たち（ヒューム主義者やカント主義者をもそのなかにふくめて）や観念論者たちのばかげた観念だ、ということである。われわれはすでにこのことをエンゲルスのアリザリンの例であきらかにしたが、さらにフォイエルバッハとJ・ディーツゲンのことばによってあきらかにしよう。だがまず、バザーロフによるエンゲルスの「改作」をかたづけよう。

「……エンゲルスはその『反デューリング論』のある箇所で、感性的世界のそとにある『存在』は《offene Frage》〔未解決の問題〕、すなわち、その解決のために、またその提起のためにさえもわれわれがなんらの資料をももっていない問題である、と言っている」。バザーロフはこの論拠をドイツのマッハ主義者フリードリヒ・アドラーにならってくりかえしている。そして、この最後の例こそは「われわれのそとに存在する現実性である」ところの「感性的観念」よりももっと悪いだろう。エンゲルスはつぎのように言っている。『反デューリング論』の三一ページ（ドイツ語第五版）で、

「世界の統一性はそれの存在にあるのではない。もっとも、世界が一つのものでありうるまえに、それはともかくもまず存在していなければならないから、世界の存在ということはそれの統一の一つの前提ではある。じっさい、われわれの視界（Gesichtskreis）が尽きる限界からさきでは、およそなにかが存在するかどうかが、未解決の問題（offene Frage）なのだ。世界の現実の統一性はそれの物質性にある。そして、この物質性は、二、三の手品師的な文句によってではなく、哲学と自然科学との長い、長々しい発展によって証明ずみのものである」。〔全集、第二〇巻、四三ページ〕

わがコック君の新しいパイを見たまえ。エンゲルスの言っているのは、われわれの視界が尽きる限界のそとの存在、すなわちたとえば火星上の人間の存在等々のことである。

このような存在がほんとうに未解決の問題である、ということは明白である。ところが、バザーロフは、まるでわざとのように完全な引用をしないで、「感性的世界のそとにある存在」にかんする問題は未解決のものであるというように、エンゲルスをあやまりつたえているのだ!! これは無意味の骨頂であって、バザーロフがそのことばを信じる習慣になっていたところの、そしてJ・ディーツゲンが正当にも、坊主主義または信仰主義の学位のある従僕と呼んだところの、哲学教授たちの見解がここでエンゲルスになすりつけられているのだ。実際に、信仰主義は「感性的世界のそとに」なにかが存在することを肯定的に主張している。自然科学と連帯している唯物論者は、これを否定する。教授、カント主義者、ヒューム主義者(マッハ主義者をもふくめて)その他は中間に立っており、彼らは「唯物論と観念論のそとに真理を見いだした」のであり、これは未解決の問題である、といって「和解させる」のである。もしもエンゲルスが一度でもなにかそんなことを言ったのであれば、マルクス主義者とみずから名のるのは、面目ない、はずかしいことであるだろう。

だが、もう十分だ! バザーロフからの半ページの引用はこのような混乱の塊まりであるから、われわれは、マッハ主義的思想のあらゆる動揺のあとをこれ以上追いかけないで、以上述べたことにとどめざるをえない。

三 L・フォイエルバッハと J・ディーツゲンの物自体についての見解

唯物論者であるマルクスとエンゲルスが「物自体」(すなわちわれわれの感覚、観念、等々のそとにある物)の存在とその認識可能性を否定したとか、彼らが現象と物自体とのあいだになんらかの原理的な限界をみとめたとかいう、わがマッハ主義者たちの主張が、どれほどばかげているかをしめすために、われわれはさらにフォイエルバッハから若干の引用をしよう。わがマッハ主義者たちの不幸のすべては、弁証法をも唯物論をも知らないで、反動的教授どものことばを口まねしながら弁証法的唯物論についてかたろうとくわだてたことにある。

L・フォイエルバッハはつぎのように言っている、「観念論と名のる現代の哲学的唯心論は、その意見では唯物論を絶滅することになるつぎのような非難を、唯物論にあびせている。すなわち、唯物論は独断論である、それは、確実な(ausgemachten)、客観的な真理としての感性的(sinnlichen)世界から出発し、世界はただ精神の産物にす

ぎないのに、この世界をそれ自体で（an sich）すなわちわれわれなしに存立する世界として前提する、という非難を」（『全集』第一〇巻、一八六六年、一八五ページ）。

はっきりしているではないか？　世界自体はわれわれなしに存在する世界である。このフォイエルバッハの唯物論は、バークリ僧正によって論難された一七世紀の唯物論と同様に、われわれの意識のそとに存在する「物体それ自体」を承認する点にある。フォイエルバッハの《An sich》（それ自体、または「自体」）、はカントの《An sich》の正反対である。カントにとっては「物自体」は「実在性のない抽象体」である、と言ってカントを非難しているフォイエルバッハからのさきにあげた引用文を思いだしてもらいたい。フォイエルバッハにとっては、「物自体」とは「実在性をともなった抽象体」、すなわち、われわれのそとに存在し、まったく認識可能であり、「現象」からなんら原理的に異なっていない世界である。

フォイエルバッハは、現象の世界から世界自体へのなんらかの「超越」をみとめること、坊主たちによってつくられ、哲学教授たちが坊主たちからとり入れたなんらかのこえられない深淵をみとめることがどれほどばかげているかを、きわめて機智的にかつ明瞭に解明している。ここにそのような解明の一つがある。

「たしかに空想の形成物もまた自然の形成物ではある。というのは、空想力もまた、人間のすべての力と同様に、結局は（zuletzt）、その根拠と根源にかんしては、自然力であるから。だがそれにもかかわらず、人間は、太陽や月や星、石や動物や植物、要するに自然という共通の名前で一括されるすべての存在物（Wesen）からは区別されている存在物であり、したがって、太陽や月や星や、その他の自然物（Naturwesen）についての人間の映像（Bilder）は、これらの映像もまた自然の形成物ではあるにしても、自然におけるその対象とは異なった形成物である」（『全集』第七巻、シュトゥットガルト、一九〇三年、五一六ページ）

われわれの観念の対象はわれわれの観念から区別され、物自体はわれわれにとっての物から区別される。なぜなら、人間自身が彼の観念のなかに反映される自然の一小部分にすぎないのと同様に、後者〔われわれの観念、われわれにとっての物〕は前者〔われわれの観念の対象、物自体〕の一部分または一側面にすぎないのであるから。

「……味覚神経は塩と同様に自然の形成物である。しかし、だからといって、塩の味が直接にそのまま塩の客観的性質であるとか、塩がただ感覚の対象としてある（ist）にすぎないものが、それ自体（an und für sich）でも塩そ

のものであり、舌の上の塩の感覚はしたがって感覚なしに考えられた塩（des ohne Empfindung gedachten Salzes）の性質である、とかいうことにはならない」。〔五一六ページ〕その二、三ページまえでは、「味としての塩からさは塩の客観的性質の主観的表現である」（五一四ページ）。

感覚は、われわれの感覚器官にたいする、客観的にわれわれのそとに存在する物自体の働きかけの結果である、これがフォイエルバッハの理論である。感覚は客観的世界、an und für sich の世界の主観的な像である。

「……このようにして、人間もまた、太陽、星、植物、動物、石と同様に自然の存在物（Naturwesen）である。だがそれにもかかわらず、人間は自然から自己を区別する。したがって、人間の頭と胸のなかの自然は、人間の頭と胸のそとにある自然からは区別された自然である。」

「……けれども、人間は、観念論者自身の言明にしたがえば、『主観と客観との同一性』という要求をみたしている唯一の対象である。なぜなら、人間は、私の存在との同等性や統一性がまったくうたがう余地のないところの対象であるから。……人間もまた他人にとっては、彼らがどんなに親密なあいだがらにあっても、空想や想像の対象ではないか？　各人は他人を自分の考えで、また自分の考えにしたがって（in und nach seinem Sinn）把握するのではないか？　……だが、人間と人間、思考と思考のあいだにすでに見のがすことのできない、きわめて重大な区別があるとすれば、思考しない、非人間的な、われわれと同一ではない存在物自体（Wesen an sich）と、われわれによって表象され、思考され、概念的に把握されているまさにこれらの存在物とのあいだは、どれほど多くの区別があることだろう！」（前掲書、五一八ページ）。

現象と物自体とのあいだの、あらゆる不可思議な、巧妙な、わるがしこい区別は、まったくの哲学的たわごとである。実際に、各人は、「物自体」の現象への、「われわれにとっての物」への単純で明瞭な転化を、何百万回となく観察した。この転化がすなわち認識である。われわれが知るのは感覚だけである以上、われわれは感覚の限界外のなにものかの存在を知ることができない、というマッハ主義の「学説」は、新しいソースをかけて〔表面だけかえて〕供せられた観念論ならびに不可知論哲学の古い詭弁である。

ヨゼフ・ディーツゲンは弁証法的唯物論者である。われわれはのちに、彼の表現の仕方がしばしば不正確であり、彼がしばしば混乱におちいったこと、そして種々の愚かな人々（オイゲン・ディーツゲンをもふくめて）や、またもちろんわが国のマッハ主義者たちが、まさにこの混乱にかじりついた、ということをしめすであろう。だが、彼の哲

学の主要路線を吟味し、唯物論を異質的な諸要素からあきらかに区別することを、彼らはしようと努力しなかったし、またすることができなかった。

ディーツゲンはその著作『人間の頭脳活動の本質』（ドイツ語版、一九〇三年、六五ページ）でつぎのように言っている。「もしわれわれが世界を『物自体』と考えるならば、世界『自体』とわれわれにたいしてあらわれる世界、すなわち世界の諸現象とは、全体とその部分との相違にほかならないことが、容易に理解されるであろう」。「現象と現象を生ぜしめるものとの差異はある道の一〇マイルの長さという内容と道そのものとの差異とまったく同じである」（七一―七二ページ）。いかなる原理的区別も、いかなる超越も、いかなる「生得的不一致」も、ここには存在せず、また存在できない。しかし、区別はもちろんあるし、感性的知覚の限界をこえてわれわれのそとの物の存在へとむかう移行がある。

ディーツゲンは『認識論の領域への一社会主義者の進撃』（ドイツ語版、一九〇三年、『哲学小論文集』一九九ページ）でつぎのように言っている、「われわれは、あらゆる経験は、すべての経験をこえてそとに出る――カント流に言えば――ものの一部分である、ということを知っている（erfahren, 経験している）」。「自分の本質を意識した認識にとっては、あらゆる粒子は、塵からとったものでも、石または木からとったものでも、認識しつくされることのないもの（Unauskenntliches）である、すなわちあらゆる粒子は人間の認識能力にとって、くみつくされることのできない材料であり、したがって経験をこえでているものである」（一九九ページ）。

見たまえ、ディーツゲンは、カントのことばでかたることによって、すなわち――もっぱら通俗化するという目的で、また対置するために――カントのあやまったかつ混乱した用語をもちいて、「経験の限界をこえて」出ることをみとめている。これは、唯物論から不可知論へと移行するにあたって、マッハ主義者たちがなににしがみつくかをしめすよい例である。すなわち、彼らは言う、われわれは「経験の限界をこえて」そとに出ようとは思わない、われわれにとっては「感性的観念こそがわれわれのそとに存在する現実性である」と。

ディーツゲンはまさにこのような哲学に反対して言っている、「不健全な神秘説は、絶対的真理を相対的真理から非科学的に分離する。それは、現象する物と『物自体』から、すなわち現象と真理から、toto coelo に（完全に、全路線にわたって、原理的に）異なった、そしていかなる共通の範疇のなかにも『揚棄されてふくまれて』いない、二

つの範疇をつくりだす」(二〇〇ページ)。

今度は、自分をマッハ主義者とみとめようとしないで、哲学上でマルクス主義者だとみなされたいと思っている、ロシアのマッハ主義者ボグダーノフの博識と機智のほどを判断してみたまえ。

「汎心論と汎物論」とのあいだの「黄金の中間を、批判的ニュアンスを比較的多くもっている唯物論者たちが占めた。彼らは『物自体』の無条件的な認識不可能性を拒否したが、それと同時に、それを『現象』とは原理的に(イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ)異なった、そしてそのゆえにつねに現象のなかに『ぼんやりと認識される』だけであり、内容にかんしては(すなわち経験の要素のようなものではないところの『要素』については、ということらしい)経験外のものであるが、しかし、いわゆる経験の形式、すなわち時間や空間や因果性の限界内にあるもの、とみなしている。ほぼこのようなのが、一八世紀のフランスの唯物論者たち、および最近の哲学者のなかではエンゲルスとそのロシアの後継者ベリトフ〔プレハーノフの匿名〕の観点である」(『経験一元論』第二巻、第二版、一九〇七年、四〇—四一ページ)。

これは全面的な混乱の塊まりである。(1)バークリが論争している一七世紀の唯物論者たちは、「物体それ自体」を無条件的に認識可能なものとみとめている。なぜなら、われわれの表象、観念は、「精神のそと」に存在するこれらの物体の写しまたは反映にすぎないのであるから、(「序論」参照)。(2)物自体と現象とのあいだの「原理的な」区別にたいしてはフォイエルバッハが、彼のつぎにはJ・ディーツゲンが決定的に論争しているし、エンゲルスは「物自体」の「われわれにとっての物」への転化の簡単な例をもってこの意見をひっくりかえしている。(3)最後に、唯物論者が物自体を「つねに現象のなかにぼんやりと認識されるだけのもの」とみなしているというのは、われわれが不可知論者にたいするエンゲルスの論駁から知ったように、まったくのたわごとである。ボグダーノフが唯物論を曲解した原因は、絶対的真理と相対的真理との関係についてのわれわれはのちに述べるであろう)。「経験外の」物自体と「経験の要素」とにかんして言えば、これはすでにマッハ主義的混乱の始まりであって、これについてはわれわれはまえに十分に述べた。

反動的教授たちのあとにくっついて唯物論者たちについてとうてい信じられないたわごとをくりかえし、——一九〇七年にはエンゲルスを否認し、——一九〇八年には不可知論に似せてエンゲルスを「改作し」ようとところみる、

――これがロシアのマッハ主義者たちの「最新の実証主義」の哲学である!

四　客観的真理は存在するか?

ボグダーノフは言明している、「私にとってマルクス主義は、どのような真理であるにせよ、その無条件的客観性の否定、あらゆる永久的真理の否定をそのうちにふくんでいる」(『経験一元論』第三巻、前付四―五ページ)。この無条件的客観性とはなにを意味するか? 「永遠にわたる真理」とは「ことばの絶対的な意味における客観的真理」である、とボグダーノフは同じ箇所で言い、「一定の時代の限界内だけでの客観的真理」をみとめることだけに同意している。

ここではあきらかに二つの問題が混同されている。(1)客観的真理は存在するか、すなわち人間の観念のなかには、主観に依存しない、人間にも人類にも依存しないような内容がありうるかどうか? (2)もしあるとすれば、客観的真理を表現している人間の観念は、この真理を一度に、すっかり、無条件に、絶対的に、表現することができるのか、それともただ近似的に、相対的に表現できるだけなのか? この第二の問題は絶対的真理と相対的真理との関係の問題である。

第二の問題にボグダーノフは明白に、率直に、確定的にこたえて、絶対的真理をわずかばかりでも許容することを否定し、これを許容しているというのでエンゲルスを折衷主義だといって非難している。ア・ボグダーノフがエンゲルスの折衷主義をこのように発見したことについては、われわれはもっとさきでべつに述べよう。いまは第一の問題を論じよう。この問題をも、ボグダーノフは、率直に言ってはいないけれども、やはり否定的に解決している。なぜなら、客観的真理を否定しなくても、人間のあれこれの観念のなかの相対的なもの*の要素を否定することはできるが、客観的真理の存在を否定することなしに絶対的真理を否定することはできないのであるから。

* この本文では、不正確さが見すごされているようである。意味からすれば、「絶対的なもの」となるべきであろう。……編注。

ボグダーノフはすこしさきの前付九ページで書いている、「……ベリトフ的な意味では客観的真理の基準は存在しない。真理とは、イデオロギー的形式、人間の経験を組織する形式である……」。

ここでは「ベリトフ的な意味」は無関係である。なぜなら、問題になっているのは哲学上の基本問題の一つであっ

て、けっしてベリトフでも、また、真理の基準でもないのだから。真理の基準についてはべつに述べるべきであって、この問題を、客観的真理は存在するか、という問題と混同すべきではない。このあとの問題にたいするボグダーノフの否定的な答えは明白である。すなわち、真理がイデオロギーの形式にすぎないならば、主観、人類に依存しない真理はありえない、ということになる。というのは、われわれはボグダーノフとともに、人間のイデオロギー以外のイデオロギーを知らないのであるから。そして、ボグダーノフの否定的な答えは、彼の文句の後半からいっそう明白になる。すなわち、もしも真理が人間の経験の形式であるならば、人類に依存しない真理はありえず、客観的真理はありえない、ということになるのである。

ボグダーノフによる客観的真理の否定は、不可知論であり、主観主義である。この否定がばかげていることは、さきに引用した一つの自然科学的真理の例だけからでも明瞭である。自然科学は、人類以前に地球が存在していたというその主張が真理であることを、うたがうことをゆるさない。それは、唯物論的認識論とは完全に両立する。反映するものから独立した反映されるものの存在（意識からの外界の独立性）は、唯物論の基本前提であるから。地球は人類以前に存在したという自然科学の主張は、客観的真理である。自然科学のこの命題は、マッハ主義者の哲学や真理についての彼らの学説とは和解させがたい。もしも真理が人間の経験を組織する形式であるとすれば、あらゆる人間の経験のそとに地球が存在したという主張は真理でありえないのであるから。

しかし、これではまだたりない。もしも真理が人間の経験を組織する形式にすぎないならば、たとえば、カトリック教の教義も真理であるということになる。なぜなら、カトリック教が、「人間の経験を組織する形式」であるということには、なんのうたがいもないのであるから。ボグダーノフ自身も、自分の理論のこのおどろくべき誤りに感づいていた、それで、自分のおちいったこの沼から彼がどのようにはいあがろうとこころみたかを見るのは、きわめて興味のあることである。

『経験一元論』の第一巻にはこうある、「客観性の基礎は集団的経験の領域になければならない。われわれと他人とにとって等しい生活上の意義をもっている経験のデータ、たんにわれわれが矛盾なしに自分の活動をそれに立脚させているばかりでなく、われわれの確信によれば、矛盾につきあたらないためには他人もまたそれに立脚しなければならないところのデータ、それをわれわれは客観的なものと呼ぶ。物理的世界の客観的性格は、それが私個人にたいし

てではなく、万人にたいして存在し」(ただしくない！ それは「万人」から独立して存在する)、「私の確信によれば、万人にたいして、私にたいしてと同様な一定の意義をもつ、という点にある。物理的系列の客観性は、それの普遍妥当性である」(二五ページ、イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ)。「われわれが自分の経験のなかで出あう物理的物体の客観性は、結局、種々の人間の発言の相互検討と一致とを基礎としてさだめられる。一般的に、物理的世界とは、社会的に一致させられ、社会的に調和させられた、一言でいえば社会的に組織された経験である」(三六ページ、イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ)。

これが根本においてただしくない観念論的な規定であるということ、物理的世界は人類や人間の経験から独立に存在するものであるということ、物理的世界は人間の経験のいかなる「社会性」もいかなる「組織」もありえなかったときに存在したということ、等々をくりかえすことはやるまい。われわれはいま、他の側面から、すなわち、うたがいもなく「普遍妥当性」をもっているところの宗教の教義等々がこの規定にあてはまるような仕方で、客観性が規定されているということ、の側面からのマッハ主義哲学の罪の証拠をあげることにしよう。さらにボグダーノフのいうことを聞いてみよう、「『客観的』経験はけっして『社会的』経験と同じものではない、ということをもう一度読者に思いだしてもらおう。……社会的経験は、そのすべてが社会的に組織されている、というわけではけっしてなく、つねにそのなかに種々の矛盾をふくんでおり、その一つの部分が他の部分と調和しない、というありさまである。天狗や荒神は、一定の国民、または国民の一定の集団、たとえば農民の社会的経験の領域内に存在することがありうる。しかし、それだからといって、これらのものを社会的に組織された、または客観的な、経験のなかにふくめる、ということにはならない。というのは、それらのものはその他の集団的経験と調和せず、経験を組織する形式、たとえば因果性の鎖の　うちにおさまらないからである」(四五ページ)。

もちろん、ボグダーノフ自身が天狗、荒神、等々にかんする社会的経験を客観的経験のなかに「ふくめない」ということは、われわれにとってはなはだよろこばしい。しかし、信仰主義を否定する精神でのこの善意のある小さな訂正は、ボグダーノフの立場全体の根本的な誤りをすこしも是正しはしない。客観的ならびに物理的世界についてのボグダーノフの規定は、無条件的に破産する。なぜなら、宗教の教義は科学の学説よりもいっそう大きな程度で「普遍

的に妥当している」、すなわち人類の大部分はいまでもなお宗教の教義をまもっているのであるから。カトリック教は、その何世紀もの発展によって「社会的に組織され、調和させられ、一致させられて」いる。それは最もあらそう余地のない仕方で「因果性の鎖」のうちに「おさまっている」。というのは、宗教は原因なしに発生したのではなく、人民大衆が現在の諸条件のもとで宗教をまもっているのは、けっして偶然ではなく、哲学教授どもはまったく「合法則的に」宗教に調子をあわせているのであるから。もしも、このうたがいもなく普遍的に妥当する、かつうたがいもなく高度に組織された社会的・宗教的経験が科学の「経験」と「調和しない」とすれば、両者のあいだには原理的な、根本的な区別がある、ということになるわけであるが、ボグダーノフは、客観的真理を否認したときに、この区別をぬぐいさった。それで、ボグダーノフが、信仰主義または坊主主義は科学と調和しない、といって、どんなに「訂正した」としても、ボグダーノフによる客観的真理の否定は完全に信仰主義と「調和する」という、まったくうたがいのない事実は依然としてのこっている。現代の信仰主義はけっして科学を否認しない。それはただ、科学の「法外な要求」すなわち客観的真理であるとする要求を否認するだけである。客観的真理が存在する（唯物論者の考えるように）ならば、そして自然科学だけが外界を人間の「経験」のなかに反映させることによってわれわれに客観的真理をあたえることができるとすれば、あらゆる信仰主義は無条件的に否認される。客観的真理が存在せず、真理とは（科学的真理をもそのうちにふくめて）人間の経験を組織する形式にすぎないとすれば、まさにこのことによって坊主主義の基本前提はみとめられ、坊主主義のために扉がひらかれ、宗教的経験を「組織する形式」のために席がきよめられるのである。

そこで、客観的真理のこの否定は、マッハ主義者と自認したがらないボグダーノフ個人に属するものなのか、あるいは、それはマッハとアヴェナリウスの学説の基礎から出てくるものであるのか、という疑問がおこる。この問題にたいしてはあとのほうの意味でしかこたえることができない。もしもこの世に感覚だけが存在する（一八七六年のアヴェナリウス）とすれば、もしも物体が感覚の複合である（『感覚の分析』におけるマッハ）とすれば、われわれのまえにあるのは、不可避的に客観的真理の否定へとみちびく哲学的主観主義である、ということはあきらかである。また、もしも感覚が、一つの連関では物理的なものをあたえ、他の連関では心理的なものをあたえる「要素」と呼ばれるものであるとすれば、すでに見たように、そのことによっ

て、経験批判論の基本的な出発点は、ただ混乱させられるだけで、否認されはしない。アヴェナリウスとマッハは感覚をわれわれの知識の源泉とみとめる。したがって、彼らは経験論（すべての知識は経験から）、または感覚論（すべての知識は感覚から）の観点に立っている。しかし、この観点は、根本的な哲学的流派、すなわち観念論と唯物論のちがいへとみちびくものであり、そして諸君がこれにどのような「新しい」ことばの衣装（「要素」）をまとわせても、そのちがいはなくなりはしない。唯我論者、すなわち主観的観念論者も、唯物論者も、感覚をわれわれの知識の源泉とみとめることができる。バークリもディドロもロックから出てきた。認識論の第一の前提は、うたがいもなく、われわれの知識の唯一の源泉は感覚である、という点にある。この第一の前提をみとめたのちに、マッハは第二の重要な前提、すなわち人間の感覚において彼にあたえられている、または人間の感覚の源泉である、客観的実在についての前提を混乱させる。感覚から出発して、唯我論へと導く主観主義の路線にそってすすむこともできれば（「物体は感覚の複合または組合せである」）、唯物論へとみちびく客観主義の路線にそってすすむこともできる（感覚は物体、外界の像である）。第一の観点――不可知論、またはすこしすすんで主観的観念論――にとっては、客観的真理なるものは存在しえない。第二の観点、すなわち唯物論にとっては、客観的真理の承認は本質的である。二つの傾向またはよりただしくは経験論や感覚論の前提からの二つの可能な結論にかんするこの古い哲学的問題は、マッハによっては解決されず、除去も克服もされないで、「要素」等々ということばをもってすることばのいたずらによって混乱させられている。ボグダーノフによる客観的真理の否定は、マッハ主義の全体からの不可避的な結果であって、それからの逸脱ではないのである。

エンゲルスはその『フォイエルバッハ論』で、ヒュームとカントを「世界が認識できるということに、あるいはすくなくともあますところなく認識できるということに、異論をとなえている」哲学者、と呼んでいる。したがって、エンゲルスは、ヒュームとカントに共通のものを前景におしだしているのであって、彼らを区別しているものを前景におしだしているのではない。そのさいにエンゲルスは「この二人」（ヒュームとカント）「の見解を反駁するうえで決定的に重要なことは、……すでにヘーゲルが述べた」（ドイツ語第四版、一五―一六ページ）〔全集、第二一巻、二八〇ページ〕ということをおしえている。この点にかんしてヘーゲルが、唯物論を「経験論の首尾一貫した体系」である、と明言して、つぎのように書いたことを指摘する

のは、私には興味のないことではないと思われる。「経験論は一般に外的なもの（das Äußerliche）を真実なものとし、超感覚的なものをみとめる場合でも、その認識は不可能であって（soll doch eine Erkenntnis desselben〔d. h. Übersinnlichen〕 nicht stattfinden können）、われわれはひたすら感覚に属するもの（das der Wahrnehmung Ange-hörige）にたよらなければならない、と考える。この原則が徹底させられると（Durchführung）、それはのちに人人が唯物論と呼んだものをうんだ。唯物論にとっては物質そのものが真に客観的なもの（das wahrhafte Objektive）である。[*]」

＊ヘーゲル『哲学的諸学のエンチクロペディ綱要』、『全集』第六巻（一八四三年）、八三ページ、一二二ページ参照。

すべての知識は経験、感覚、知覚から生じる。これはそのとおりである。しかし、客観的実在は「知覚に属するか」、すなわち知覚の源泉であるか、という疑問がおこる。もしもそうだといえば諸君は唯物論者である。もしもそうでないといえば、諸君は首尾一貫しておらず、不可避的に主観主義に、不可知論に到達する、――諸君が物自体の認識可能性、時間、空間、因果性の客観性を否定しようと（カントにしたがって）、それとも物自体にかんする思想をもみとめないのであろうと（ヒュームにしたがって）、まったく同じことである。諸君の経験論、諸君の経験の哲学が首尾一貫していないことは、この場合には、諸君が経験のなかの客観的内容を、経験的認識のなかの客観的真理を、否定しているという点にある。

カントやヒュームの路線の支持者（ヒュームの路線の支持者というなかには、彼らが純粋のバークリ主義者でないかぎり、マッハもアヴェナリウスもふくまれる）は、われわれが、経験においてわれわれにあたえられている客観的実在をみとめ、われわれの感覚の客観的な、人間から独立した源泉をみとめる、という理由で、われわれ唯物論者を「形而上学者」と呼ぶ。われわれ唯物論者は、つねにエンゲルスにならって、カント主義者やヒューム主義者を、彼らがわれわれの感覚の源泉としての客観的実在を否定する、という理由で、不可知論者と呼ぶ。アグノスティーク〔不可知論〕というのはギリシア語であって、アはギリシア語で不を、グノーシスは知識を意味する。不可知論者は言う、私は、われわれの感覚によって反映され模写される客観的実在があるかどうかを知らない、私は、これを知ることは不可能であると宣言する（不可知論者の立場を叙述したエンゲルスの前記のことばを参照せよ）、と。ここから、不可知論者による客観的真理の否定と、天狗、荒神、カトリックの聖者、およびこれに類する物についての学説にたい

する寛容、町人的な、俗物的な、臆病な寛容とが出てくる。マッハとアヴェナリウスは、「新しい」用語法、「新しい」と称する観点を自負して提出したが、実際には、混乱したり道にまよったりしながら、つぎのような不可知論者の答えをくりかえしている。すなわち、一方では、物体は感覚の複合であり（純粋の主観主義、純粋のバークリ主義）、他方では、感覚を改名して要素にすれば、われわれの感覚器官から独立したその存在を考えることができる、と！

　マッハ主義者たちは、このんでつぎのようなお題目を朗唱する。すなわち、彼らはわれわれの感覚器官の証言を完全に信頼する哲学者であり、彼らは、世界を現実にそれがわれわれに見えるとおりのもの、音、色、等々にみちたものとみなしている、しかるに唯物論者にとっては世界は死んだもので、そのなかには音も色もなく、世界はそれ自体ではそれが見えるところのものとはちがっている、というのである、等々と。たとえばJ・ペツォルトはその『純粋経験の哲学への入門』でも、『実証主義の立場からみた世界問題』（一九〇六年）でも、このような朗唱を実演している。ペツォルトの口まねをして、ヴィクトル・チェルノフ氏は、「新しい」観念にうっとりしながら、こういったことをやたらにしゃべりたてている。だが実際には、マッハ主義者たちは主観主義者であり不可知論者である。というのは、彼らはわれわれの感覚器官の証言を十分に信頼せず、感覚論を徹底させていないのであるから。彼らは、客観的な、人間から独立した実在をわれわれの感覚の源泉であるとみとめない。彼らは、感覚をこの客観的実在の忠実な写しと考えないで、自然科学との直接的な矛盾におちいり、信仰主義のために扉をひらく。反対に、唯物論者にとっては、世界はその見えるままのものよりも、いっそう豊富で、いきいきとしていて、多様である。というのは、科学の発展の一歩一歩が世界のなかに新しい側面を発見するのであるから。唯物論者にとっては、われわれの感覚は唯一にして最後の客観的実在の像である、――最後の、というのは、この客観的実在が最後まで認識されている、という意味ではなく、そのほかに他の実在はないし、またありえない、という意味である。この観点は、たんにあらゆる信仰主義にたいしてばかりでなく、教授的スコラ学にたいしてもまた、断固として扉をとざすものである。この教授的スコラ学は、客観的実在をわれわれの感覚の源泉とみなさないで、むりやりにでっちあげたことばの組立てによって、普遍妥当的なもの、社会的に組織されたもの、等々としての客観的なものの概念を「ひねりだす」ものであり、客観的真理を天狗や荒神にかんする教義から区別することができず、またしばしば区別することを望まないのである。

マッハ主義者たちは、「最新の科学」や「最新の実証主義」によって論破されたと称されている物質の概念にしがみついている「独断論者たち」――唯物論者たちの「古くさくなった」見解にたいして、軽蔑して肩をすぼめる。物質の構造にかんする物理学の新しい理論については、われわれはべつに論じることにしよう。しかし、マッハ主義者たちがやっているように、物質のあれこれの構造にかんする学説を、認識論的範疇と混同すること、物質の新しい種類（たとえば電子）の新しい諸性質にかんする問題を、認識論の古い問題であるわれわれの知識の源泉、客観的真理の存在、等々についての問題と混同することは、まったくゆるしがたい。マッハは赤いもの、緑色のもの、硬いもの、軟らかいもの、声だかいもの、長いもの、等々の「要素を発見した」と言われている。そこでわれわれは質問する、人間が赤いものを見、硬いもの等々を感覚するとき、人間には客観的実在があたえられているのか、それともそうではないのか、と。この古い、まことに古い哲学的問題を、マッハは混乱させている。もしもあたえられていないというならば、諸君はマッハとともに不可避的に主観主義と不可知論にころがりこみ、当然の罰として、内在論者たち、すなわち哲学上のメニシコフたちの抱擁のなかにころがりこむ。もしもあたえられているというならば、この客観的実在にとっての哲学的概念が必要であり、そしてこの概念はまえに、ずっとまえにつくりあげられている。すなわち、この概念こそが物質なのである。物質とは、人間にその感覚においてあたえられており、われわれの感覚から独立して存在しながら、われわれの感覚によって模写され、撮影され、反映される客観的実在を言いあらわすための哲学的範疇である。であるから、このような概念が「古くさくなる」ことができるなどと言うのは、子供の片言であり、流行の反動哲学の論拠の無意味なくりかえしである。哲学の二千年間の発展のあいだに観念論と唯物論の闘争が古くさくなることができただろうか？　哲学におけるプラトンの傾向または路線とデモクリトスの傾向または路線との闘争が？　宗教と科学との闘争が？　客観的真理の否定とその承認との闘争が？　超感性的知識の支持者とその反対者との闘争が？

物質の概念をうけいれるか、それとも否認するかの問題は、人間の感覚器官の証言を人間が信頼するかどうかの問題であり、われわれの認識の源泉にかんする問題であり、哲学のそもそものはじめから提起され論議されてきた問題であり、道化役者の教授どもによって何千もの調子で扮装させられることはできても、視覚、触覚、聴覚、嗅覚が人間の認識の源泉であるかどうかという問題が古くさくなる

ことができないのと同様に、古くさくなることのできない問題である。われわれの感覚を外界の像とみなすこと、――客観的真理をみとめること、――唯物論的認識論の観点に立つこと、――これは同一のことである。これを例証するために、フォイエルバッハと二つの哲学入門書からだけ引用をしよう、――読者が、この問題がいかに初歩的なものであるかを見ることができるようにするために。

L・フォイエルバッハは次のように書いた、「感覚が客観的救世主の福音書でありお告げ（Verkündung）であることを否認するのは、なんとばかげていることよ*」。見られるように、奇妙な、とほうもない用語法である。しかし、哲学的路線はまったく明白である。すなわち、感覚は人間に客観的真理を啓示する、「私の感覚は主観的である。しかし、その根拠（Grund）は客観的なものである」（一九五ページ）。――。唯物論は、最後の（ausgemachte）、客観的真理としての感性的世界から出発する、とフォイエルバッハが言っている前掲の引用文を参照せよ。

* フォイエルバッハ、『全集』第一〇巻、一八六六年、一九四―一九五ページ。

フランクの『哲学辞典*』にはこうある。感覚論は、われわれのすべての観念を「感覚の経験」からみちびきだし、「すべての理解を感覚に帰着させる」学説である。感覚論には主観的なもの（懐疑論(三)とバークリ主義）と、道徳上のもの（エピクロス主義(三)）と、客観的なものとがある。「客観的感覚論とは唯物論にほかならない。というのは、物質または物体は、唯物論者によれば、われわれの感覚がそれに達することのできる（atteindre nos sens）唯一の客観であるから」。

* 『哲学辞典』、パリ、一八七五年。

シュヴェーグラーはその『哲学史』で言っている、「感覚論が、真理または存在者はただ感官を通じてのみ知覚されることができる、と主張した場合に」（一八世紀末のフランスの哲学のことを言っている）「人々はこの命題をひたすら客観的に把握することが必要であった。そうすれば人々は、感性的なものだけが存在する、物質的存在以外にはいかなる他の存在もない、という唯物論のテーゼをもつことになる*」。

* アルバート・シュヴェーグラー博士、『哲学史綱要』、第一五版、一九四ページ。

教科書にまでのるようにさえなったこれらのイロハ的真理を、わがマッハ主義者どもはわすれてしまったのである。

五　絶対的真理と相対的真理、またはア・ボグダーノフが発見したエンゲルスの折衷主義について

ボグダーノフのこの発見は一九〇六年に『経験一元論』の第三巻への序文でなされている。ボグダーノフはこう書いている、「エンゲルスは『反デューリング論』で、私がいま真理の相対性を性格づけたのとほとんど同じ意味のことを述べている」(前付五ページ)。――すなわち、あらゆる永久的真理の否定、「どんな真理であるにせよ、真理の無条件的な客観性を否定する」という意味のことを述べている。「エンゲルスは、その不決断の点で、すなわち、そのあらゆる皮肉にもかかわらず、みじめなものであるにせよ、なんらかの『永久的真理』を彼がみとめている、という点で、ただしくない」(前付八ページ)。「首尾一貫していないことによってだけ、この場合、エンゲルスにみられるような折衷主義的な保留がゆるされるのである……」(前付九ページ)。エンゲルスの折衷主義のボグダーノフによる論破の一例をあげよう、「ナポレオンは一八二一年五月五日に死んだ」。――エンゲルスは『反デューリング論』(「永遠の真理」にかんする章)のなかで、歴史科学において永遠の真理を発見したと自負する者が、つまるところどんなことになるか、どんな Plattenheiten, すなわち「平凡な事がら」で満足しなければならなくなるかを、デューリングに説明しながら、こう言っている。そこでボグダーノフはつぎのようにエンゲルスを反駁する、「これがどういう『真理』なのか？　またこのなかのなにが『永遠の』であるか？　個別的な相互関係を確認しただけであって、それは、おそらく、われわれの世代にとってなんらの実在的な意義をもっていないし、どのような活動にとっても出発点として役立たないし、どこへもみちびきはしない」(前付九ページ)。また前付八ページには「《Plattenheiten》を《Wahrheiten》〔真理〕と呼べるだろうか？　『平凡な事がら』がすなわち真理なのだろうか？　真理とは経験を組織するいきいきとした形式であって、それはわれわれを活動においてどこかへみちびくものであり、生存闘争でのより所をあたえるものである」。

この二つの引用から、エンゲルスを論駁するかわりにボグダーノフは朗唱をやっている、ということが十分にはっきりとわかる。もしも君が「ナポレオンは一八二一年五月五日に死んだ」という命題があやまっているか、または不正確であると主張できないならば、君はそれを真であると

みとめているのだ。もしも君がこの命題は将来反駁されるかもしれないと主張するのでないならば、君はこの真理を永遠のものとみとめているのだ。だが、真理は「経験を組織するいきいきとした形式」である、というような空文句を反駁だなどと呼ぶことは、ただのことばの寄せあつめを哲学だといつわり称することを意味する。地球は地質学で叙述されているような歴史をもっていたのか、それとも地球は七日間で創造されたのか？　どこかに「みちびく」ところの「いきいきとした」（これはどういう意味か）真理、等々にかんする空文句でこの問題を避けることがはたしてゆるされてよいものだろうか？　地球の歴史や人類の歴史の知識は、はたして「実在的な意義をもっていない」のか？　これはたんに、ボグダーノフが自分の退却をかくすための、大げさなたわごとではないのか？　というのは、彼が、エンゲルスが永遠の真理をみとめていることは折衷主義である、ということを論証しにかかり、そして同時にやかましくまくしたてるだけで問題から逃げ、ナポレオンは実際に一八二一年五月五日に死んだということや、この真理を将来論駁されることのありうるものとみなすことは不合理であるということを、論駁しないでのこしておくことは、退却であるから。

エンゲルスがとりあげた例は、きわめて初歩的である。それでだれしもが、苦労なしに、永遠で、絶対的であるところのこのような真理の例を何十も思いうかべることができるのであって、こういう真理をうたがうことは、（エンゲルスがもう一つの同じような例、「パリはフランスにある」をひくにあたって言っているように）気ちがいだけにゆるされることである。なぜエンゲルスはここで「平凡な事がら」についてかたっているのか？　彼は、絶対的真理と相対的真理の関係の問題に弁証法を適用することのできなかった独断的・形而上学的唯物論者デューリングを論駁し嘲笑しているのだから、である。唯物論者である、ということは、われわれに感覚器官によって啓示される客観的真理をみとめることを意味する。客観的な、すなわち人間および人類から独立した真理をみとめることは、なんらかの仕方で絶対的真理をみとめることを意味する。この「なんらかの仕方で」ということが、唯物論者＝形而上学者デューリングと唯物論者＝弁証法論者エンゲルスとを区別するものである。デューリングは、科学一般の、とくに歴史科学のきわめて複雑な諸問題について、最後の、究極の、永遠の真理ということばを右に左になげつけた。エンゲルスは彼を嘲笑した。もちろん永遠の真理はある、しかし単純な物にかんして大げさなことば（gewaltige Worte）をつかうのは賢明ではない、と彼はこたえた。唯物論を前進

させるためには、永遠の真理ということばをもってするつまらぬ遊戯をなげすてることが必要であり、絶対的真理と相対的真理との関係の問題を弁証法的に提起しかつ解決することができなければならない。このためにこそ、三〇年前にデューリングとエンゲルスとの闘争がおこなわれたのである。ところが、ボグダーノフは、エンゲルスによって同一の章であたえられている絶対的真理と相対的真理の問題の説明には、くふうをこらして「気づかないようにし」、あらゆる唯物論にとってイロハ的な命題を認めているというので、エンゲルスを「折衷主義」であるといって非難しようとくふうをこらしたのであるが、このボグダーノフは、そのことによって、自分が唯物論についても弁証法についても絶対に無知であるということを、もう一度よけいにばくろしただけである。

エンゲルスは『反デューリング論』の前記の章（第一篇第九章）のはじめにつぎのように書いている、「いまここでわれわれが当面するのは、そもそも人間認識の産物が至上の妥当性や真理性の無条件の主張権をもつことができるか、またどのような人間認識の産物がそれをもつことができるか、という問題なのである。」（ドイツ語第五版、七九ページ）〔全集、第二〇巻、八八ページ〕そして、エンゲルスはこの問題をつぎのように解決している。

「思考の至上性は、きわめて非至上的に思考する人間たちの系列をつうじて実現されるのであり、真理性の無条件の主張権をもつ認識は、相対的誤謬の系列をつうじて実現されるのである。このどちらも」（絶対的に真なる認識も至上的思考も）「人類の生命の無限の持続をつうじてでなければ、完全に実現されることはできない。」

「ここでわれわれは、すでにまえのほうで見たのと同じ矛盾に、すなわち、当然に絶対的なものとして表象される人間思考の性格と、もっぱら制限された仕方でのみ思考する個々人におけるこの思考の実現とのあいだの矛盾に、またもや出会うのである。これは、無限進行をつうじてはじめて、われわれにとってはすくなくとも実際上は終りのない人間世代の継起をつうじてはじめて、解決できる矛盾である。この意味で、人間の思考は至上的であるとともに非至上的であり、またその認識能力は無制限であるとともに制限されている。素質、使命、可能性、歴史的な究極目標から見れば、至上的で無制限的であり、個々の実施とそのときどきの現実から見れば、非至上的で制限されている」*（八一ページ）。〔八九―九〇ページ〕

* ヴェ・チェルノフ、前掲書、六四ページ以下、参照。マッハ主義者チェルノフ氏は、完全に、自分をマッハ主義者と認めたがらないボグダーノフの立場に立っている。ちがいは、

ボグダーノフのほうはエンゲルスと自分とのへだたりをぬりつぶし、それを偶然とみせかけよう等々と努力しているのに、チェルノフのほうは、唯物論との闘争にも弁証法との闘争にもかんすることが問題になっているのだということを感じとっている、という点にある。

「永遠の真理についても、事情は同じである」とエンゲルスはつづけている。〔九〇ページ〕

この考察は、マッハ主義者たちがみな強調している、相対主義の問題、われわれの知識の相対性の原理にかんする問題にとって、とくに重要である。マッハ主義者たちはすべて、彼らは相対主義者である、と主張する、——しかし、ロシアのマッハ主義者どもは、ドイツ人のあとを追いかけて些細なことばをくりかえしてはいるものの、相対主義と弁証法との関係の問題を明白に、率直に提起することをおそれているか、または提起することができない。ボグダーノフにとっても(すべてのマッハ主義者にとってと同じく)われわれの知識の相対性を承認することは、絶対的真理をいささかでも容認することと相いれない。エンゲルスにとっては、相対的真理から絶対的真理が構成される。ボグダーノフは相対主義者である。エンゲルスは弁証法論者である。エンゲルスのすくなからず重要なもう一つの考察を、『反デューリング論』の同じ章から引用しよう。

「真理と誤謬とは、両極的な対立のかたちでうごくすべての思考規定と同じように、ごくかぎられた領域にたいしてしか、絶対的な妥当性をもたない。このことは、われわれがたったいま見たところであり、デューリング氏にしても、弁証法の初歩を、すなわちまさにあらゆる両極的な対立の不十分さを論じている箇所をいくぶんでも知っていたら、それがわかったであろう。真理と誤謬との対立を、さきほど述べた狭い領域をこえて適用するやいなや、対立は相対的となり、したがって、正確な科学的表現法としては役にたたなくなる。もしまたこの対立を絶対的に妥当するものとして右の領域をこえて適用しようとするなら、いよいよひどいしくじりにおちこむ。対立の両極はその反対物に転化し、真理は誤謬となり、誤謬は真理となる」(八六ページ)〔九四ページ〕。そのつぎに例としてボイルの法則(気体の体積は圧力に反比例する)が、つづいている。この法則にふくまれている「真理の粒」は、一定の限界内でだけ絶対的真理である。法則は「ただ近似的にだけ」真であることがわかる。

このようにして人間の思考はその本性上、相対的真理の総和からなりたっている絶対的真理を、われわれにあたえることができるし、またあたえている。科学の発展におけるおのおのの段階は、絶対的真理というこの総和に新しい

粒をつけくわえる。しかし、おのおのの科学的命題の真理の限界は相対的であって、知識のいっそうの生長によって、あるいは拡大され、あるいは縮小される。J・ディーツゲンは『〔認識論の領域への一社会主義者の〕進撃』でつぎのように言っている、「絶対的真理は、見たり、聞いたり、嗅いだり、触れたりすることができるし、またたしかに認識することもできる。しかし、それは認識のなかにはいりきる（geht nicht auf）ものではない」（一九五ページ）。「画像が対象をえがきつくさず、画家がそのモデルにおいつかない、ということは自明である。……画像はそのモデルとどのように『一致する』ことができるか？——近似的に、である」（一九七ページ）。「このようにして、われわれはただ相対的にだけ、自然とその部分を認識することができる。なぜなら、おのおのの部分は、自然の一関係にすぎないにしても、やはりまた絶対者の本性を、認識によってはくみつくされない自然の全体そのものの（des Naturganzen an sich）本性をもっているのであるから。……ではわれわれは、自然現象の背後に、相対的真理の背後に、人間に完全には啓示されない一つの普遍的な、限界づけられていない、絶対的な自然があるということを、どこから知るのか？……この知識はどこからくるか？ それはわれわれに生得的である、それは意識とともにあたえられている」（一九八ページ）。この最後のところはディーツゲンの不正確さの一つであって、マルクスが、クーゲルマンへの手紙の一つ[32]でディーツゲンの見解における混乱を指摘せざるをえなかったのは、これである。このようなただしくない箇所をつかまえることによってのみ、弁証法的唯物論とは異なった、ディーツゲンの特殊な哲学について論じることができる。しかし、ディーツゲンは同じページでつぎのように訂正している、「無限な、絶対的な真理についての意識は、われわれに生得的な、一つのかつ唯一の先天的な知識である、と私が言うにしても、やはり経験もまたこの生得的な意識を確証するのである」（一九八ページ）。

エンゲルスとディーツゲンのこれらすべての言明から、弁証法的唯物論にとっては相対的真理と絶対的真理のあいだにこえがたい境界は存在しない、ということが明白にわかる。ボグダーノフは、つぎのように書いた以上、このことをまったく理解していなかったのである。「それ（古い唯物論の世界観）は、物の本質の無条件的に客観的な認識」（イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ）「であることを欲するものであり、あらゆるイデオロギーが歴史的に条件づけられていることと両立しない」（『経験一元論』第三巻、前付四ページ）。現代の唯物論、すなわちマルクス主義の観点から見れば、客観的・絶対的真理へのわれわ

れの接近の限界は、歴史的に条件づけられている。しかし、この真理の存在は無条件的であり、われわれがそれに近づいてゆくことは無条件的である。画像の輪廓は歴史的に条件づけられているが、この画像が客観的に存在するモデルを描写するものである、ということは無条件的である。物の本質についてのわれわれの認識において、いつ、どういう条件のもとで、われわれがコールタールのなかのアリザリンの発見に、または原子のなかの電子の発見に到達したか、ということは歴史的に条件づけられているが、おのおののこのような発見が「無条件的に客観的な認識」の一歩前進である、ということは無条件的である。一言でいえば、あらゆるイデオロギーは歴史的に条件づけられているが、しかしあらゆる科学的イデオロギーには（たとえば宗教的イデオロギーとはちがって）客観的真理、絶対的自然が照応している、ということは無条件的である。相対的真理と絶対的真理とのこの区別は不確定である、と諸君は言うだろう。私はつぎのように諸君にこたえる。それは、科学がこのことばの悪い意味でのドグマに、すなわちなにか死んだ、凝固した、硬化したものに転化するのをさまたげるのにたりる程度には「不確定的」であるが、同時にそれは、ヒュームやカントの追随者たちの信仰主義や不可知論、哲学的観念論や詭弁から最も決定的な、かつ取り消しのできない仕方で一線を画するにたりる程度には「確定的」である、と。ここには境界があるのだが、諸君はそれに気がつかなかった。そして、それに気がつかなかったために、諸君は反動哲学の沼におちこんだ。それは、弁証法的唯物論と相対主義とのあいだの境界である。

われわれは相対主義者である、とマッハ、アヴェナリウス、ペッツォルトは宣言している。われわれは相対主義者である、とそのまねをして、チェルノフ氏やマルクス主義者のつもりでいる若干のロシアのマッハ主義者たちはくりかえす。そうだ、チェルノフ氏およびマッハ主義者の同志諸君、君たちの誤りはここにあるのだ。なぜなら、認識論の基礎に相対主義をおくことは、不可避的に、自分自身を絶対的懐疑論や不可知論や詭弁に運命づけるか、あるいは主観主義に運命づけるかのどちらかであることを意味するのであるから。認識論の基礎としての相対主義は、われわれの知識の相対性の承認であるばかりでなく、われわれの相対的認識が接近してゆく、客観的な、人類から独立して存在する尺度またはモデルを、それがどんなものであるにせよすべて否定することでもある。むきだしの相対主義の見地からは、どんな詭弁でも正当化することができるし、ナポレオンは一八二一年五月五日に死んだかそれとも死ななかったかということを「条件的」なものであると認めるこ

とができるし、科学的イデオロギー（ある点で「便利な」）とならんで宗教的イデオロギー（他の点できわめて「便利な」）を容認することを人間または人類のためのたんなる「便宜」であると宣言する、等々のことができる。

弁証法は——すでにヘーゲルが解明したように——相対主義、否定、懐疑主義の契機を自己のうちにふくんでいるが、しかし、相対主義に帰着するものではない。マルクスとエンゲルスの唯物論的弁証法は、無条件的にみずからのうちに相対主義をふくんでいる、しかし、それに帰着することはない。すなわち、われわれのすべての知識の相対性を、客観的真理の否定という意味でではなく、この真理へとわれわれの知識が近づいてゆく限界が歴史的に条件づけられている、という意味で認めるのである。

ボグダーノフはイタリック体〔本巻では傍点〕でつぎのように書いている、「徹底したマルクス主義は」永遠の真理というような「そういう独断論やそういう静学をゆるさない」と（『経験一元論』第三巻、前付九ページ）。これは混乱である。世界は永遠に運動しかつ発展しつつある物質であり（マルクス主義者の考えるように）、発展しつつある人間の意識がそれを反映しているというのに、その場合になんで「静学」が問題になるものか？　ここで問題になっていることはけっして物の不変の本質や不変の意識ではなく、自然を反映する意識と意識によって反映される自然との照応である。この問題にかんして——そしてただこの問題にかんしてだけ——「独断論」という用語は独特の特徴のある哲学的なあと味をもっている。すなわち、それは、われわれがすでにかなり「古い」唯物論者フォイエルバッハの例で見たように、唯物論者に反対する観念論者や不可知論者の大すきなことばである。古い、まことに古いがらくた、——悪名たかい「最新の実証主義」の観点からなされる、唯物論にたいするすべての反駁は、まさにこのようながらくたであることがわかるのである。

六　認識論における実践の基準

われわれは、マルクスが一八四五年に、エンゲルスが一八八八年と一八九二年に、唯物論の認識論の基礎に実践の基準を導入しているのを見た。(註)「対象的」（すなわち客観的）「真理が人間の思考によってえられるかどうか」という問題を実践からはなれて提起するのはスコラ学である、——とマルクスはフォイエルバッハにかんする第二のテーゼで言っている〔全集、第三巻、五九二ページ〕。その他のすべての哲学的妄想（Schrullen）にたいすると同様に、カント主義的ならびにヒューム主義的不可知論にたいする

最良の論駁は実践である、とエンゲルスはくりかえしていっている。〔全集、第二一巻、二八〇ページ〕「われわれの知覚と知覚された事物の対象的」(客観的)「本性との一致」(照応、Übereinstimmung)「をわれわれの行動の結果が証明する」とエンゲルスは不可知論者を論駁している。〔全集、第二二巻、三〇一ページ〕

これと、実践の基準についてのマッハの議論とを比較したまえ。「人々は、通俗的な考えかたや話しかたにおいては、現実に仮象を対置するのがつねである。われわれは、自分が目のまえの空気中にささえている鉛筆を、まっすぐであると見る。われわれがななめにこの鉛筆を水中につけるならば、われわれはそれをまがっていると見る。そこで人々は、あとの場合には鉛筆はまがって見えるが、しかし現実にはまっすぐである、と言う。だが、一つの事実を他の事実にたいして現実であると説明し、他の事実を仮象におしさげる権利を、なにがわれわれにあたえるであろうか？……たしかに、われわれが普通でない場合にも普通のものを期待するというよくありがちな誤りをおかすとき、われわれの期待はあざむかれる。事実はそのことについて責任がない。この場合に仮象についてとやかくいっても、ただ実践的な意味があるだけで、なんらの科学的な意味もない。同様に、世界は現実的であるか、それともわれわれはそれを夢みているにすぎないのか、というしばしば提起された問題にも、なんらの科学的な意味もない。どんなにでたらめな夢でも、他のすべての事実と同様に、一つの事実である」(『感覚の分析』、〔ロシア語版〕一八——一九ページ。〔ドイツ語版、八——九ページ〕)

でたらめな夢ばかりでなく、でたらめな哲学もまたしばしば事実である、ということはほんとうである。エルンスト・マッハの哲学と近づきになってからのちには、これをうたがうことはできない。最後の詭弁家として、彼は、天狗、荒神などにたいする信仰のような、人間の誤解、人類のありとあらゆる「でたらめな夢」の科学的＝歴史的ならびに心理学的研究を、真なるものと「でたらめなもの」との認識論的区別と混同している。これはちょうど、経済学者が、資本家に全利潤をあたえるものは労働者の労働の「最後の一時間」であるとするシーニアの理論もマルクスの理論も等しく事実である、それで科学的な観点からすれば、どの理論が客観的真理を表現しており、どの理論がブルジョアジーの先入見と彼らの教授たちの買収されやすい性格とを表現しているか、という問題は、なんの意味ももっていない、と言うのと同じである。鞣皮工のJ・ディーツゲンは、科学的な、すなわち唯物論的な認識論を「宗教的信仰にたいする普遍的武器」(『哲学小論文集』五五ペー

ジ）とみなした。ところが、正教授エルンスト・マッハにとっては、唯物論的な認識論と主観的観念論の認識論との区別には「いかなる科学的な意味もない」！　科学は、観念論や宗教にたいする唯物論の闘争において無党派的である。これは、ひとりマッハだけでなく、すべての現代のブルジョア的教授たち、同じＪ・ディーツゲンの適切な表現によれば、これらの「わざとらしい観念論で民衆をまどわせる学位のある召使いども」（前掲書、五三ページ）の愛好する思想である。

なんびとにとっても現実から幻影を区別する実践の基準がＥ・マッハによって科学の限界外、認識論の限界外にもちだされるとき、これはまさにそのようなわざとらしい教授式観念論である。マルクスとエンゲルスは、人間の実践が唯物論的な認識論の正しさを証明する、と言い、認識論上の根本問題を実践からはなれて解決しようとする試みは「スコラ学」であり、「哲学的妄想」である、と言明した。ところが、マッハにとっては、実践と認識論とはまったく別のものであり、前者によって後者を条件づけることとなしに、両者を並置することができる。マッハはその最後の著作『認識と誤謬』（ドイツ語第二版、一一五ページ）でつぎのように言っている、「認識はつねに生物学的に有用な（fördernde s）心理的体験である」。「ただ効果だけが両者」（認識と誤謬）「を区別することができる」（一一六ページ）。「概念は『物理学的作業仮説』である」（一四三ページ）。マルクス主義者のつもりでいるわがロシアのマッハ主義者たちは、おどろくべき素朴さで、マッハのこのような空文句を、彼がマルクス主義に接近している証拠だとみなしている。しかし、マッハがここでマルクス主義と接近しているのは、ビスマルクが労働運動に接近したとか、エヴロギー僧正が民主主義に接近したとかいうのと同じである。マッハにあってはこのような命題がその観念論的な認識論と並列しているのであって、認識論上のなんらかの特定の路線の選択を決定するものではない。認識は、それが人間に依存しない客観的な真理を反映した場合にだけ生物学的に有用であり、人間の実践、生命の保存、種の保存に有用であることができる。唯物論者にとっては、人間の実践の「効果」は、われわれの観念とわれわれが知覚する物の客観的本性との照応を証明するものである。唯我論者にとっては、「効果」とは、認識論から切りはなして考察することのできる実践上で、私にとって必要なすべてのものである。実践の基準を認識論の基礎にふくめるならば、われわれは不可避的に唯物論を得る、とマルクス主義者は言う。実践は唯物論的でもかまわないが、しかし理論はまったく別物だ、とマッハは言う。

彼は『感覚の分析』のなかでつぎのように書いている、「実践的には、われわれが行動するのに自我の観念なしにすませないのは、物をとらえるのに物体の観念なしにすませないのと同じである。生理学的には、われわれがどこまでも利己主義者で唯物論者であるのは、太陽がつねにふたたびのぼるのをわれわれが見るのと同じである。しかし、理論的にはこの見解を固執してはならない」(〔ロシア語版〕二八四―二八五ページ〔ドイツ語版、二九一ページ〕)。

利己主義はここではお門ちがいだ。というのは、これはけっして認識論的な範疇ではないから。地球をめぐる太陽の外見上の運動もここでは関係がない。なぜなら、認識論においてわれわれに基準として役だつ実践のなかには、天文学上の観測、発見、等々の実践をもふくめるべきであるから。のこるのは、人々はその実践において全面的にかつ例外なしに唯物論的な認識論にみちびかれている、というマッハの貴重な承認であって、それにもかかわらずこの唯物論的な認識論を「理論上では」回避しようとする試みは、ただマッハの学者先生的＝スコラ的な、かつ、不自然な観念論的な志向を、あらわしているにすぎない。

不可知論や観念論に席をあけるために、実践を、認識論上の考察には属しないものとして切りはなそうとするこれらの努力が、どの程度にまで古くさいものであるかは、ドイツ古典哲学の歴史上のつぎの例がしめしている。カントからフィヒテへの途上には、ここにG・E・シュルツェ(哲学史上でのいわゆるシュルツェ－エネジデムス)がいる。彼は、ヒュームの(また古代人のあいだではピュロンとセクストゥスの)後継者と自称し、公然と哲学上での懐疑論の路線を擁護している。彼はあらゆる物自体と客観的知識の可能性とをきっぱりと否認し、われわれが「経験」よりさきへ、感覚よりさきへ出ないことをきっぱりと要求し、そのさい他の陣営からのつぎのような反駁をも予見している、「懐疑論者は、生活上の諸事件に関与するときには、客観的対象の現実性を確実なものとして前提し、それに適合してふるまいもすれば、真理の基準をみとめてもいるのであるから、彼自身のふるまいは彼の懐疑癖の合理性にたいする最もよい、かつ最も明白な反駁である」*。「こうした」(論拠)「によって、愚民ども(Pöbel)ならばたしかに彼らを大いにうごかすことはできよう」(二五四ページ)とシュルツェは憤激してこたえる。なぜなら、「私の疑いは哲学の限界内にとどまらなければならないもので」、「日常生活の諸事件」にはふれないものであるから(二五五ページ)。

* G・E・シュルツェ『エネジデムス、またはラインホルト教授によってイェナで講義された根元哲学の基礎について』、

一七九二年、二五三ページ。

同じように、主観的観念論者フィヒテも、「行動するようになるときには、われわれのすべてに、したがって最も決定的な観念論者にさえもせまってくる(sich aufdringt)実在論、すなわち対象はまったくわれわれから独立にわれわれのそとに存在するという仮定」(『全集』第一巻、四五五ページ)のための席を、観念論哲学の限界内にみつけだしたいと願っている。

マッハの最新の実証主義はシュルツェやフィヒテからあまりすすんでいない！　バザーロフにとっては、この問題についてもまたもやプレハーノフ以外にはこの世にだれもいない、つまり、猫より強い獣はいない、ということを、珍談として指摘しておこう。バザーロフは「プレハーノフのサルト・ヴィターレの哲学」を嘲笑している(『概説』六九ページ)。プレハーノフは実際に、外界の存在についての「信仰」は「哲学の不可避的なサルト・ヴィターレ」(命がけの跳躍)「である」などという、つじつまのあわない文句を書いた(『フォイエルバッハ論への注』、一一一ページ)。かっこつきであるとはいっても、ヒュームのまねをしてくりかえされた「信仰」という表現は、プレハーノフの用語の混乱をあらわすものである、――これはいうまでもない。しかし、ここでプレハーノフになんの関係があるのか？　なぜバザーロフは他の唯物論者、たとえばフォイエルバッハをとりあげないのか？　それはただ、彼を知らないからであるにすぎないのか？　しかし、知らないということは論証にはならない。フォイエルバッハもまた、マルクスやエンゲルスと同様に、認識論の基本問題において、シュルツェ、フィヒテ、マッハの観点から見ればゆるすことのできない、実践への「跳躍」をおこなっている。フォイエルバッハは、観念論を批判するのに、フィヒテからのつぎのようなあざやかな引用句によって観念論の本質を描写しているが、その引用句はマッハ主義の全体にみごとに適中している。フィヒテはつぎのように書いている、「君は、物を、ただ君が見たり、聞いたり、触れたりするというだけの理由で、現実的なもの、君のそとに存在するものとして定立する。だが、見たり、触れたり、聞いたりすることは、ただ感覚にすぎない。……君はだから対象を感覚するのではなくて、ただ感覚を感覚しているだけである」(フォイエルバッハ『全集』第一〇巻、一八五ページ)。そこでフォイエルバッハはつぎのように反駁する。人間は抽象的な自我ではなく、男であるかまたは女である。そして、世界は感覚であるかどうか、という問題は、他の人間は私の感覚であるか、それとも実践上でのわれわれの諸関係はその反対のことを証明しているか、という問題と同じ

ものだとみることができる。「観念論の根本的な欠陥は、まさに、世界は客観的か主観的か、現実的か非現実的かという問題を、ただ理論の立場からだけ提出し、かつ解決するという点にある」(同上、一八九ページ)。フォイエルバッハは、人間の実践の総計を認識論の基礎におく。彼は言う、もちろん、観念論者でも実践上ではわれわれの自我の実在性をも他人である汝の実在性をも認めている。観念論者にとってはこれは「生活にとってだけなりたつが、思弁にとってはなりたたない立場である。しかしながら、生活と矛盾し、死の立場、肉体から切りはなされた霊魂の立場を真理の立場とする思弁は、それ自身、死んだ、あやまった思弁である」(一九二ページ)。われわれは感覚するよりもまえに呼吸する。われわれは、空気なしには、食物および飲料なしには、生存することができない。

「それでは、世界は観念的であるかそれとも実在的であるかという問題にあっても、食うことや飲むことが問題なのか、と観念論者はおこってさけびだす。なんという俗悪なことだ！　哲学の講壇や神学の教壇の上では学問的な意味での唯物論を力のかぎり罵倒しながら、そのかわりに食卓では最も俗悪な意味での唯物論に忠誠をちかうとは、よき習俗にたいするなんという違反であることだろう」(一九六ページ)。そして、フォイエルバッハはさけぶ、主観的な感覚を客観的な世界と同一視することは「遺精を生殖と同一視することである」(一九八ページ)と。

この評言はあまり上品なものではないが、しかしそれは、感性的観念こそがわれわれのそとに存在する現実である、とおしえる哲学者たちの急所をついている。

生活、実践の観点が、認識論の第一の、基本的な観点でなければならない。そしてそれは、教授的なスコラ学のかぎりない作りごとを掃きすてて、不可避的に唯物論に到達する。もちろん、そのさいに、実践の基準は事がらの本質上けっして人間のなんらかの観念を完全には確証も論破もすることができない、ということをわすれてはならない。この基準もまた、人間の知識が「絶対者」に転化するのをゆるさない程度に「不確定的」であり、同時に、観念論や不可知論のあらゆる変種と仮借なく闘争する程度に確定的である。もしもわれわれの実践が確証するものが唯一の、最後の、客観的な真理であるならば、ここからして、唯物論の観点に立つ科学の道がこの真理への唯一の道である、ということの承認が結論される。たとえばボグダーノフは、マルクスの貨幣流通論について、ただ「現代にとって」だけ客観的真理であることを認めることに同意して、この理論に「超歴史的＝客観的」真理性をあたえることを「独断論」と呼んでいる(『経験一元論』第三巻、前付七ページ)。

これはまたもや混乱である。この理論が実践と照応していることは、ナポレオンは一八二一年五月五日に死んだ、という真理が永遠のものであるのと同じ単純な理由によって、いかなる将来の事情によっても変更されることのできないものである。しかし、実践の基準は、——すなわち最近の数十年間のすべての資本主義国の発展の経過は、——マルクスの社会＝経済理論の、あれこれの部分、あれこれの定式等々ではなく、一般にこの理論の全体が客観的真理であることをもっぱら証明しているのであるから、ここでマルクス主義者の「独断論」について論じることが、ブルジョア経済学にたいするゆるすことのできない譲歩をすることを意味するのは、あきらかである。マルクスの理論は客観的真理である、というマルクス主義者が共通にもっている意見からの唯一の結論は、つぎのことにある。すなわち、マルクスの理論の道にそってすすめば、われわれはますます客観的真理に近づくであろう（けっしてこの真理を汲みつくすことはないが）、ところがあらゆる他の道にそってすすめば、われわれは混乱と虚偽以外のなにものにも到達することができない、ということにある。

第三章　経験批判論と弁証法的唯物論との認識論　三

一　物質とはなにか？　経験とはなにか？

これらの問題のうちの第一のほうを、観念論者や、マッハ主義者をもふくめての不可知論者は、たえず唯物論者につきつけ、第二のほうを、唯物論者はマッハ主義者につきつけている。この問題の要点はどこにあるのか、を吟味してみよう。

アヴェナリウスは物質の問題についてこう言っている。「しかし、形而上学的絶対概念における『物理的なもの』――『物質』は、純化された『完全な経験』の内部には存しない。なぜなら、そうした概念における『物質』は一つの抽象体にすぎないのであるから。すなわち、それはあらゆる中心項を捨象した対立項の総体であろう。しかしながら、原理的同格においては、すなわちまさに『完全な経験』においては、中心項なしの対立項は考えられない（undenkbar）のと同様に、形而上学的絶対概念における『物質』もまたまったく不可解なもの（Unding）であろう」（『〔心理学の対象の概念についての〕覚え書』、前掲雑誌、二ページ、一一九節）。

このわけのわからぬことばから、つぎの一つのことがわかる。すなわち、アヴェナリウスが物理的なものあるいは物質を絶対的なものとか形而上学的なものとか呼んでいるのは、彼の原理的同格の（またはもっと新式には「完全な経験」の）理論によれば、対立項は中心項から切りはなせず、環境は自我から切りはなせず、非我は自我から切りはなせない（J・G・フィヒテが言ったように）からである、ということがわかる。この理論が主観的観念論のやきなおしであることについては、われわれはすでにその場所でかたった。それで、「物質」にたいするアヴェナリウスの攻撃の性格はまったく明白である。すなわち、観念論者は、精神から独立した物理的なものの存在を否定し、そしてそれゆえに、このような存在のために哲学によって仕上げら

れた概念を否認するのである。物質が「物理的なもの」(すなわち、最もよく知られているもの、人間に直接にあたえられているもの、気ちがい病院の住人以外にはなんびともその存在をうたがわないもの)であること、——このことをアヴェナリウスは否定しない、彼はただ、環境と自我との不可分な連関についての「彼の」理論を採用することを要求しているだけである。

　マッハは、同じ思想を、いっそう単純に、哲学的なまわりくどい言いまわしなしに表現している「われわれが物質と呼ぶものは、要素(「感覚」)の一定の合法則的な連関である」(『感覚の分析』〔ロシア語版〕二六五ページ、〔ドイツ語版、二七〇ページ〕)。マッハは、このような主張を述べることによって、普通の世界観に「根本的な変革」をひきおこしているのだ、と思っている。実際には、それは「要素」という些細なことばでその裸身をおおいかくしている古い、きわめて古い主観的観念論である。

　最後に、唯物論と激烈に闘争しているイギリスのマッハ主義者ピアスンは、つぎのように言っている、「われわれが大なり小なり恒常的な感官知覚の一定の群を分類して、それを物質と呼ぶことには、科学的な異論はありえない。そうすることによってまさしくわれわれは、物質を『感覚の恒常的可能性』であるとしたジョン・ステュアート・ミルの定義のごく間ぢかに近づくのである。しかしその場合に、物質のこの定義は、われわれを、運動する物としての物質からまったく引きはなしてしまう」(『科学入門』、第二版、一九〇〇年、二四九ページ)。ここには「要素」といういちじくの葉はなく、この観念論者は不可知論者に率直に手をさしのべている。

　読者諸君には、経験批判論の創始者たちのこれらすべての議論が、まったく、かつもっぱら、思考と存在との、感覚と物理的なものとの関係についての大昔からの認識論的問題のわくのなかで回転していることがわかるであろう。ここに、いくらかでも「最新の自然科学」または「最新の実証主義」に関係のあるなにものかを認めようとするには、ロシアのマッハ主義者たちの法外な素朴さが必要であった。われわれのあげたすべての哲学者は、あるいは率直に、あるいは慎重に、唯物論の基本的な哲学的路線(存在から思考へ、物質から感覚へ)を反対の観念論の路線ととりかえている。彼らによる物質の否定は、認識論的な問題のずっと古くから知られている解決であって、それは、われわれの感覚の外的な、客観的な源泉の否定、われわれの感覚に照応する客観的実在の否定、という意味での解決である。これに反して、観念論者たちや不可知論者たちが否定する哲学的路線の承認は、つぎの諸規定によって表現される。

すなわち、物質とはわれわれの感覚器官にはたらきかけて感覚をひきおこすものである、物質とは感覚においてわれわれにあたえられている客観的実在である、等々。

ボグダーノフは、ベリトフだけと論争しているようなふりをして、臆病にもエンゲルスを避けて、このような諸規定にたいして憤慨している。これらの諸規定は――いいですか――哲学上の一つの流派にとっては物質が第一次的なもので精神が第二次的なものであり、他の流派にとってはその反対だとする「定式」(エンゲルスの、とつけくわえることを「わが国のマルクス主義者」はわすれている)の「単純なくりかえしであることがわかる」と(『経験一元論』第三巻、前付一六ページ)。すべてのロシアのマッハ主義者たちは、有頂天になってボグダーノフの「論駁」をくりかえしている! しかし、ほんのすこしでも熟慮してみれば、認識論のこれら二つの最後の概念については、そのうちのどちらを第一次的なものとみなすかを指定するよりほかには、別の規定をあたえることはできない、事がらの本質上できないのだ、ということが、これらの人々にもわかったことだろう。「規定」をあたえる、とはどういう意味か? それは、まず第一に、あたえられた概念を他の、いっそう広い概念のもとに包摂することを意味する。たとえば、ろばは動物である、と私が規定するときに、私は「ろば」という概念をいっそう広い概念のもとに包摂しているのである。そこで、認識論が使うことのできる概念で、存在と思考、物質と感覚、物理的なものと心理的なものという概念よりももっと広い概念があるだろうか、という疑問がおこる。そんなものはない。これは極度に広い、最も広い概念であって、認識論はいままで、事がらの本質上それよりさきへは(いつでもつねに可能な術語の変更を考慮にいれなければ)すすんだことがなかった。極度に広い概念のこの二つの「系列」について、そのどちらを第一次的なものとみなすか、ということの「単純なくりかえし」でないような規定を要求することができるのは、ただ山師根性か、または極端な愚鈍だけである。さきに引用した、物質にかんする三つの議論をとりあげてみたまえ。それらすべてはなにに帰着するか? これらの哲学者が、中心項から対立項へ、あるいは感覚から物質へ、あるいは感官知覚から物質へ、というように、いずれも心理的なもの、あるいは自我から物理的なもの、あるいは環境へとすすんでいる、ということに帰着する。アヴェナリウス、マッハおよびピアスンは、事がらの本質上、これらの基本概念に彼らの哲学上の路線の方向をさししめすほかに、なんらかのほかの規定をあたえることができただろうか? 彼らは、自我とはなにか、感覚とはなにか、感官知覚とはなにかを、

それ以外の仕方で規定することが、さらに何らかの特別の仕方で規定することができただろうか？　物質、自然、存在、物理的なものが第一次的なもので、精神、意識、感覚、心理的なものが第二次的なものである、ということのくりかえしに帰着しないような物質の規定を、マッハ主義者たちが唯物論者たちから要求するとき、彼らマッハ主義者たちがどんなにとんでもない無意味なことを口にしているかを理解するには、問題をはっきりと提起するだけで十分である。

マルクスとエンゲルスの天才は、とりわけ、彼らが、新しいことば、むつかしい術語、ずるい「イズム」をもちいてする学者先生的な遊びを軽蔑して、哲学には唯物論的路線と観念論的路線とがあり、それらの中間には種々の色合いの不可知論がある、ということを単純にかつ率直にかたった、ということにこそ現われていた。哲学において「新しい」観点を見いだそうとして骨おりくるしむことは、「新しい」価値論、「新しい」地代論、等々をつくりだそうとして骨おりくるしむのと同様に、精神の貧困の特徴である。

アヴェナリウスについて、その弟子のカルスタニエンは、アヴェナリウスが私的な談話で、「私は物理的なものをも心理的なものをも知らず、ただ第三のものを知っているだけである」と述べた、ということを伝えている。この第三のものという概念をアヴェナリウスはあたえなかった、という一著作家の評言にたいして、ペッツォルトはつぎのようにこたえた、「われわれは、なにゆえに彼がこのような概念をけっして提起することができなかったか、を知っている。『第三のもの』には対立概念（Gegenbegriff——相関概念）が欠けている。……すべてのもの」（すなわち第三のもの）「とはなんであるか、という問題は、非論理的に提起されているのである」（『純粋経験の哲学への入門』第二巻、三二九ページ）。このような概念は規定できない、ということをペッツォルトは理解している。しかし、彼は、「第三のもの」を引き合いにだすことはたんなる逃げ口上である、ということを理解していない。というのは、われわれのだれしもが、物理的なものとはなんであるかをも、心理的なものとはなんであるかをも知っているが、しかしわれわれのなかのなんびとも現在、第三のものとはなんであるかを知らないのであるから。この逃げ口上によってアヴェナリウスは、ただ痕跡をくらませただけであって、実際には彼は自我を第一次的なもの（中心項）自然（環境）を第二次的なもの（対立項）であると宣言しているのである。

もちろん、物質と意識との対立も、きわめて制限された領域の限界内だけで、すなわちいまの場合にはもっぱら、

なにを第一次的なものと認め、なにを第二次的なものと認めるか、という認識論上の基本問題の限界内だけで、絶対的意義をもっているにすぎない。この限界のそとでは、上述の対立の相対性はうたがう余地がない。

今度は、経験批判論の哲学での経験ということばの使いかたを検討してみよう。『純粋経験の批判』の第一節はつぎの「仮定」を叙述している。「われわれの環境の任意の構成部分は、個々の人間にたいしてつぎのような関係にある。すなわち、前者が定立されている場合に、後者は一つの経験をつぎのように言いあらわす。すなわち、『あるものが経験される』、『あるものは経験である』。または『それは経験に起源をもつ』、『それは経験に依存している』と」（ロシア語訳、一ページ）。このようにして、経験はすべて自我と環境という概念を通して規定されていて、そのさいに両者の「不可分な」連関にかんする「学説」は、さしあたりこっそりとかくされている。さらによみすすむと、「純粋経験の総合的概念」にであう。これは、「そのすべての成分において、純粋にただわれわれの環境の構成部分だけを前提としている、一つの陳述されたものとしての」経験の概念である（〔ロシア語版〕一－二ページ〔ドイツ語版、三－四ページ〕）。もしも環境が人間の「陳述」や「発言」から独立して存在することを認めるならば、経験を唯物論的に解釈する可能性がひらかれている！　次に「純粋経験の分析的概念」にであう。これは、「それ自身がふたたび経験ではないようなものを何一つ混入していないところの、したがってそれ自体が経験以外のなにものでもないところの、一つの陳述されたものとしての」経験の概念である（〔ロシア語版〕二ページ〔ドイツ語版、五ページ〕）。つまり、経験とは経験だ、というのである。このえせ学者的なたわごとを、真の深遠な思想だとうけとっている連中がいるとは！

なお、アヴェナリウスは『純粋経験の批判』の第二巻では、「経験」を心理的なものの「特殊な場合」とみなしていること、彼が経験を sachhafte Werte（事物的価値）と gedankenhafte Werte（思想的価値）とにわけていることと、「広義の経験」にはこの後者がそのうちにふくまれていること、「完全な経験」は原理的同格と同一視されていること（『覚え書』）をつけくわえておかなければならない。一言でいえば、「ほしいものをなんでも望め」である。「経験」は、哲学における唯物論的路線をも観念論的路線をもともにこれをふくみこみ、両者の紛糾を神聖化する。わが国のマッハ主義者たちは信じっぽくも、「純粋経験」を本物とうけとっているが、哲学上の文献では、種々の流派の代表者たちが、アヴェナリウスの側からのこの概念の濫用

を、一様に指摘している。A・リールはつぎのように書いている、「純粋経験がなんであるべきかは、アヴェナリウスにあっては規定されないままで残されており、『純粋経験とは、それ自身がふたたび経験でないようなものをなに一つ混入していない経験である』という彼の説明は、明瞭に循環論法である」(『体系的哲学』、ライプチヒ、一九〇七年、一〇二ページ)。ヴントは書いている、アヴェナリウスの純粋経験は、ときには任意の空想を意味し、ときには「事物性」という性格をもった陳述を意味する(『哲学研究』第一三巻、九二―九三ページ)。アヴェナリウスは経験という概念をひきのばしている(三八二ページ)。コーウェラールトは書いている、「この哲学全体の意義は、これらの用語、すなわち経験と純粋経験という用語の正確な定義にかかっている。アヴェナリウス自身はそれほど正確な定義をあたえていない」(『新スコラ学評論』、一九〇七年二月号、六一ページ)。ノーマン・スミスは言う、「『経験』という用語のあいまいなことがアヴェナリウスに役立っている。それで結局」観念論とたたかうふりをして観念論を密輸入し、「アヴェナリウスは主観的観念論の使い古された議論に逆もどりしている」(『マインド』第一五巻、二九ページ)。

「そこで私は公然と、私の哲学の最も内的な精神と魂とはつぎの点にある、すなわち、人間は一般に経験以外にはなにものをももたない、そして人間は、その到達するあらゆるものに、ただ経験を通じてのみ到達するのである、と言明する……」。これは、なんと熱烈な純粋経験の哲学者ではあるまいか? このことばの筆者は、ところが、主観的観念論者、J・G・フィヒテなのである(『最新の哲学の固有の本質にかんする一般公衆への』きわめて明解な報告』一二ページ)。経験という概念の解釈が古典的な唯物論者と古典的な観念論者とをわけたことは、哲学史から知られるところである。ところが現在では、あらゆる色あいの教授的哲学がその反動性に、「経験」について長広舌をふるうという衣装をきせている。すべての内在論者どもが経験を引合いにだしている。マッハはその『認識と誤謬』の第二版への序文のなかで、W・イェルザレム教授の著書をほめちぎっているが、このほめられている著書にはこうある、「しかしながら、神の原存在を仮定することは、どのような経験とも矛盾しない」(『批判的観念論と純粋論理学』、二二二ページ)。

アヴェナリウスとその一派を信じて、「経験」ということばによって唯物論と観念論との「古びた」区別を克服できると思っている連中については、お気の毒に思うほかはない。ヴァレンチノフとユシケヴィチが、ほんのわずか純

粋なマッハ主義からはなれたボグダーノフを、経験ということばを濫用したといって非難している場合に、これらの紳士はここでただ自分の無学をばくろしているだけである。しかし、この点ではボグダーノフは「無罪」である。彼はただ奴隷的にマッハとアヴェナリウスの混乱をまねしただけである。彼が「意識と直接的な心理的経験とは同一の概念である」（『経験一元論』第二巻、五三ページ）が、物質は「経験ではなく」て「すべての既知のものをよびおこす未知のもの」である（『経験一元論』第三巻、前付八ページ）と言うとき、彼は経験を観念論的に解釈している。そして、彼はもちろん、経験という些細なことばのうえに観念論的な小体系をきずきあげている最初の人*でも最後の人でもない。彼が、経験の限界外に出ようとする試みは、実際には「それの要素がやはりすべて経験から取られているところの、空虚な抽象と矛盾した像とに」（第一巻、四八ページ）みちびくにすぎない、と言って反動哲学者どもを反駁するとき、彼は人間の意識の空虚な抽象にたいして、人間のそとに、かつ彼の意識から独立に存在するものを対置している。すなわち、経験を唯物論的に解釈しているのである。

＊　イギリスではすでにまえから同志ベルフォード・バックスが同じような仕方でふるまっている。彼の著書『実在の根源』にたいしてあるフランスの書評家は、最近かなり辛辣にこう言った、「経験とは意識ということばの代用語にすぎない」。ありのままに観念論者でありたまえ！（『哲学評論』、一九〇七年、第一〇号、三九九ページ）。

ちょうど同じようにマッハもまた、観念論の観点（物体は感覚または「要素」の複合である）から出発しながらも、往々にして経験ということばの唯物論的解釈へと脱線している。彼は『力学』（ドイツ語第三版、一八九七年、一四ページ）で言う、「われわれ自身から出発して哲学するのではなく（nicht aus uns herausphilosophieren）、経験からとりださなければならない。」経験はここでは自分自身から出発して哲学することに対置されている。すなわち、客観的な、人間にそとからあたえられたあるものとして解釈され、唯物論的に解釈されている。もう一つの例、「われわれが自然について観察するものは、理解も分析もされてはいないが、われわれの観念のなかに刻印されており、そののちこれらの観念は自然過程の最も一般的な、かつ最も強烈な（stärksten）特徴を模倣する（nachahmen）。そこでわれわれは、この経験のなかに、いつも手もとにある貯え（Schatz）をもっているのである……」（同上、二七ページ）。ここでは、自然が第一次的なもの、感覚や経験は派生的なものとされている。もしもマッハが認識論の基

本問題で徹底的にこのような観点を固執したならば、彼は人類を多くのばかげた観念論的「複合」からすくったことであろう。第三の例、「思考と経験との密接な連繋が、現代自然科学を建設している。経験は思想を産み出す。思想はさらに精錬され、ふたたび経験と比較される」等々（『認識と誤謬』、二〇〇ページ）。マッハの特殊な「哲学」はここではなげすてられ、著者は自然発生的に、経験を唯物論的にみる自然科学者の普通の観点にうつっている。

総括。――マッハ主義者たちが自分の体系をそのうえにうちたてている「経験」ということばは、ずっと昔から観念論的体系をかくすのに役だってきたし、現在では、アヴェナリウスとその一派が、観念論的立場から唯物論的立場への、またその逆の折衷主義的な移行をするのに役だっている。この概念の種々の「規定」は、ただ、エンゲルスがあのようにあきらかにあばいた、哲学における二つの基本的路線を表現しているにすぎない。

二　「経験」という概念にかんするプレハーノフの誤り

『フォイエルバッハ論』（一九〇五年〔ロシア語〕版）への序文、前付一〇―一一ページで、プレハーノフはつぎのように言っている。

「ドイツのある著作家は、経験批判論にとって経験は研究対象であるにすぎず、けっして認識手段ではない、と指摘している。もしもそうだとすれば、唯物論に経験批判論を対置することは意味を失い、経験論は唯物論にとってかわる使命をもっている、というテーマについての議論は、まったく空虚な、かつむだなものであることがわかる」。

これはまったくの混乱である。

アヴェナリウスの最も「正統的な」追随者の一人、F・カルスタニエンは、経験批判論にかんするその論文（ヴントへの答え）のなかで、「『純粋経験の批判』にとっては、経験は認識手段ではなく、研究対象にすぎない*」と言っている。そこで、プレハーノフによれば、F・カルスタニエンの見解を唯物論に対置することは意味を失う、ということになる！

＊『科学的哲学のための季刊誌』、第二二年、一八九八年、四五ページ。

F・カルスタニエンはほとんど文字どおりにアヴェナリウスの言ったことをくりかえしているが、アヴェナリウスはその『覚え書』で、経験は、われわれにあたえられているもの、われわれが見いだすもの（das Vorgefundene）である、とする自分の経験の理解を、経験を「支配的な、内

的にはまったく形而上学的な認識論の意味での認識手段」とみなす見解に、きっぱりと対置している（前掲書、四〇一ページ）。同じことを、アヴェナリウスにならって、ペツォルトも、その『純粋経験の哲学への入門』（第一巻、一七〇ページ）で言っている。そこで、プレハーノフによれば、カルスタニエン、アヴェナリウス、ペツォルトの見解を唯物論に対置することは意味をうしなう、ということになる！　プレハーノフがカルスタニエンとその一派を「最後まで読みとおさ」なかったのか、あるいは彼の「ドイツのある著作家」の援用は第五番目くらいの孫引きであったのか、のどちらかである。

では、最も顕著な経験批判論者たちの、プレハーノフによって理解されなかったこの主張は、なにを意味するのか？　カルスタニエンは、アヴェナリウスがその『純粋経験の批判』で、経験すなわちあらゆる「人間の陳述」を研究の対象にしている、ということをいいたいのである。カルスタニエンは言う（前掲論文、五〇ページ）、アヴェナリウスはここでは、これらの陳述が実在的であるか、それとも、たとえば幽霊に関係しているか、ということを研究しているのではない。彼はただ、あらゆる人間の陳述を、観念論的な陳述をも唯物論的な陳述をも、グループにわけ、体系づけ、形式的に分類しているだけで（五三ページ）、問題の本質にははいってゆかない、と。この観点を「とりわけて懐疑的」であるとよぶとき（二一三ページ）、カルスタニエンはまったくただしい。カルスタニエンはこの論文で、とりわけ、自分の愛する先生を、ヴントがなげつけた、唯物論だという恥ずべき（ドイツの教授の観点から見て）非難にたいして擁護している。とんでもない、いったいわれわれがどんな唯物論者なのか！――こういうのがカルスタニエンの反駁の意味である。――われわれが「経験」についてかたるにしても、それはけっして唯物論にみちびく、またはみちびくことのできる、普通の、ありきたりの意味で言っているのではなく、人々が経験として「陳述する」すべてのものをわれわれが研究する、という意味で言っているのである、と。カルスタニエンとアヴェナリウスは、経験を認識手段とする見解を唯物論的であるとみなしている（これは、おそらく、最もありふれた見解ではあるが、われわれがフィヒテの例で見たように、やはりただしくない）。アヴェナリウスは、投入作用の理論や同格の理論を考慮にいれないで、脳を思考の器官であると頑固にみなしている「支配的な」「形而上学」と、一線を画している。アヴェナリウスが、われわれによって見いだされたもの、またはあたえられているもの（das Vorgefundene）、として理解しているのは、まさに自我と環境との不可分な

連関のことであり、このことは「経験」に混乱した観念論的な解釈をくだすことになるのである。

このようにして、うたがいもなく、哲学上での唯物論的路線も観念論的路線も、同様にまたヒューム的路線もカント的路線も、「経験」ということばにかくれることができる。しかし、経験を研究対象*であるとする定義も、認識手段であるとする定義も、この点ではまだなに一つ解決していない。とくに、ヴントに反対するカルスタニエンの意見は、経験批判論を唯物論に対置する問題とはまさになんの関係をももっていないのである。

* プレハーノフは、おそらく、カルスタニエンは「認識から独立した認識の対象」と言ったのであって、「研究対象」と言ったのではない、と思ったのかもしれない。そう言ったのならば、それはほんとうに唯物論であっただろう。しかし、カルスタニエンも、一般に経験批判論を熟知している人ならだれでも、そうしたことを言わなかったし、また言うことができなかった。

ボグダーノフとヴァレンチノフが、この点についてプレハーノフにこたえるにあたって、似たりよったりの無知識ぶりをあらわした、ということを、珍談として指摘しておこう。ボグダーノフは述べた、「それは十分に明白ではない」（第三巻、前付一一ページ）。「この定式を吟味し、その条件をうけいれるか、またはうけいれないかは、経験批判論者の仕事ではない」。有利な立場である。つまり、私はマッハ主義者ではない、だからそこでアヴェナリウスとかカルスタニエンとかが経験についてどういう意味でかたったかを吟味することは、私の義務ではない、というのだ！ボグダーノフはマッハ主義（および「経験」についてのマッハ主義的混乱）を利用したいとは思うが、しかしそれにたいして責任を負いたいとは思わない。

「純粋」経験批判論者ヴァレンチノフは、プレハーノフの注を書きぬき、プレハーノフが著作家の名をあげず、なにが問題であるかを説明しなかったことを嘲笑して、人まえでカンカン・ダンスをおどってみせた（前掲書、一〇八—一〇九ページ）。その場合にこの経験批判論の哲学者自身は、プレハーノフの注を「すくなくも三度は読みなおした」（そして、あきらかに、なにも理解しなかった）と告白しながら、事がらの本質については一言もこたえなかった。そうだ、これがマッハ主義者なのだ！

三　自然における因果性と必然性について

因果性にかんする問題は、あれこれの最新の「イズム」の哲学的路線を規定するのに、とくに重要な意義をもって

いる。だから、われわれは、この問題にやや詳細にたちいらなければならない。

この点にかんする唯物論的認識論の叙述からはじめよう。L・フォイエルバッハの見解は、彼によってとくに明白に、前述のR・ハイムへの反駁のなかに叙述されている。

「ハイムは言う、『自然と人間の悟性とは彼（フォイエルバッハ）にあってはまるで別々になっていて、両者のあいだには深淵が口をあけている、そしてそれをこえてこちらからあちらへわたることも、またあちらからこちらへわたることも、できない』と。そして、ハイムは、主としてるのであるが、『宗教の本質』の第四八節にもとづいてこの非難をしていそこにはこう書いてある、『自然はただそれ自身をつうじてのみ把握されるべきものであり、自然の必然性はなんら人間的なまたは論理的な必然性ではなく、形而上学的なまたは数学的な必然性でもない。すなわち、なんら抽象的な必然性ではない。自然だけが、どのような人間的尺度をもそれにあててはならないし、またあてることのできない存在である。われわれは、自然をわれわれに理解できるものにするために、自然の諸現象を比較し、名前をつけ、一般に秩序、目的、法則というような人間的な表現や概念を自然に適用するし、また、われわれの言語の本性上からしてそれに適用せざるをえないのではあるけれども』。これはなにを意味するか？　そこで言っているのは、自然にはなんの秩序もなく、したがってたとえば、秋のあとに夏が、春のあとに冬が、冬のあとに秋が、つづく、ということだろうか？　なんの目的もなく、したがってたとえば、肺と空気とのあいだに、光と目、音と耳とのあいだに、なんの一致も生じない、ということだろうか？　なんの秩序もなく、したがってたとえば、地球はあるいは楕円をえがいて、あるいは円をえがいて、あるいは一年間で、あるいは四分の一時間で、太陽のまわりを運動する、ということだろうか？　なんという無意味なことか！　それではあの一節はなにを言おうとしたのか？　それは、人間に属するものと自然に属するものとを区別するということにほかならない。それは、秩序、目的、法則ということばまたは観念には自然におけるいかなる現実的なものも照応していない、と主張しているのではない。それはただ、思考と存在との同一性を否認しているだけである。それはただ、それらが、人間の脳または感官のなかに存在しているのと同じ仕方で、自然のなかに存在している、ということを否認しているだけである。秩序、目的、法則とは、人間が自然の働きを理解するためにそれを自分のことばに翻訳する場合のことばである。それは、意味のない、客観的内容のないことばではない。(nicht sinn- d.h. gegenstandlose

Worte)。しかしそれにもかかわらず、私は原書と翻訳とを区別しなければならない。すなわち、秩序、目的、法則は、ほかならぬ人間的な意味ではなにか恣意的なものを表現しているのである。

有神論はじつにはっきりと、自然の秩序、合目的性、合法則性が偶然的であるということから、それらのものの起源が恣意的であると結論する。自然とは異なった存在があって、それが、それ自体では(*an sich*)混沌とした(dissolute)、あらゆる規定にたいして無関心な自然のなかへ、秩序、目的、合目的性をもちこんだのだ、と結論する。有神論的な悟性は、……自然と矛盾する悟性、自然の本質にたいして絶対的に無意味かつ無理解な悟性である。有神論的な悟性は、自然を二つの存在に、物質的な存在と形式的または精神的な存在とにひきさく」(『全集』第七巻、シュトゥットガルト、一九〇三年、五一八—五二〇ページ)。

このようにして、フォイエルバッハは、秩序、法則、その他のものにかんする人間の観念によってただ近似的にだけ正確に反映される、自然における客観的合法則性、客観的因果性を、認めている。自然の客観的合法則性の承認は、フォイエルバッハにあっては、われわれの意識によって反映される外界、対象、物体、物の客観的実在性の承認と不可分にむすびついている。フォイエルバッハの見解は、一貫して唯物論的な見解である。そして、フォイエルバッハは、因果性の問題における他のあらゆる見解、もっとただしく言えば、他の哲学的路線を、すなわち自然における客観的な合法則性、因果性、必然性の否定を、公正にも、信仰主義の流派に帰属させている。なぜなら、実際に、因果性の問題における主観主義的路線が、すなわち、外的客観的世界からでなく、意識、理性、論理、等々から自然の秩序や必然性を導きだすことが、たんに人間の理性を自然から切りはなし、前者を後者に対置するだけではなくて、理性を自然の一小部分とみなすかわりに、自然を理性の一部分とするものである、ということは明白であるから。因果性の問題における主観主義的路線は、哲学上の観念論(ヒュームやカントの因果性の理論はこれの変種に属する)、つまり多かれ少なかれ弱められ薄められた信仰主義である。自然の客観的合法則性と人間の脳におけるこの合法則性の近似的に正確な反映とを承認することは、唯物論である。

エンゲルスにかんしては、もしも私があやまっていなければ、彼にはとくに因果性の問題について自分の唯物論的観点を他の流派に対置する機会がなかった。彼が、外界一般の客観的実在性にかんするより根本的な問題で、まったくきっぱりと自己をすべての不可知論者たちから区別した以上、彼にはそうする必要はなかったのである。しかし、

いくらかでも注意深く彼の哲学上の諸著作を読んだものには、エンゲルスが自然の客観的な合法則性、因果性、必然性の存在にかんしてわずかばかりの疑念をもゆるさなかった、ということは明白であるにちがいない。すこしばかりの例をあげるにとどめよう。『反デューリング論』の第一章でエンゲルスはつぎのように言っている、「それら個別的なもの」(または世界の諸現象の全体像の細目)「を認識するためには、それらをその自然的または歴史的な連関から取りだして、それぞれ別個に、その性状、特殊な原因と結果などを研究しなければならない」(五―六ページ)〔全集、第二〇巻、二〇ページ〕。この自然的連関、自然の諸現象の連関が客観的に存在していること、これは明瞭である。エンゲルスは原因と結果とについてとくに弁証法的な見方を強調している、「……原因と結果も、個々の場合に適用するときにだけそのまま妥当する観念であって、個々の場合を世界全体との全体的連関のなかで考察するということ、たちまち両者は結びあい、普遍的な交互作用の映像のなかに解消してしまう。そこでは、原因と結果とはたえずその位置をかえ、いま、あるいはここで結果であったものが、あそこ、あるいはつぎには原因になり、またその逆もおこなわれる」(八ページ)〔二二ページ〕。したがって、原因と結果についての人間の概念は、自然現象の客観的連関をつねにいくらか単純化して、ただ近似的にだけそれを反映し、一つの統一的な世界過程のあれこれの側面を人為的に孤立させる。エンゲルスは言う、われわれが、思考法則が自然法則に照応しているのを見いだす、と言う場合に、思考や意識が「人間の脳の産物であること、そして、人間そのものが自然の一産物である……ということを」考慮にいれるならば、このことはまったく理解のゆくことになる。「人間の脳が産みだしたものも、けっきょくはやはり自然の産物なのだから、その他の自然の連関(Naturzusammenhang)と矛盾しないで照応する」(二二ページ)〔三五ページ〕ということは、理解のゆくことである。世界の諸現象の自然的・客観的連関が存在すること、このことにはうたがいはない。エンゲルスは、唯物論の周知の命題をとくに説明することを必要とはみなさないで、たえず「自然法則」、「自然の必然性」(Naturnotwendigkeit)についてかたっている。

同じように『フォイエルバッハ論』ではつぎのように言っている、「……外部の世界および人間の思考の運動の一般的諸法則――この二つの系列の法則は、実質においては同一であるが、その現われかたから言えばつぎの点でちがっている。すなわち、人間の頭脳は両者を意識的に使用することができるがそれは、自然のなかでは、また、今日ま

でのところ人類の歴史のうえでも大部分、意識されないで、外的必然性という形をとって、偶然事と見えるものの果てしない系列のただなかで貫徹されているのである」（三八ページ）（全集、第二一巻、二九八ページ）。また、エンゲルスは、古い自然哲学が「まだ知られていない現実の連関」（自然現象の）のかわりに「観念的な空想的な連関」（四二ページ）（三〇〇ページ）をおいたことを非難している。エンゲルスが、自然における客観的な合法則性、因果性、必然性を、われわれすなわち人間がこの合法則性をあれこれの概念において近似的に反映する、その反映の相対的な性格を強調しながら、承認していることは、まったくあきらかである。

J・ディーツゲンにうつると、われわれはまず第一に、わが国のマッハ主義者たちによる事態の数かぎりない歪曲の一つを指摘しなければならない。『マルクス主義哲学「についての」概説』の著者の一人ゲリフォンド氏は、われわれにつぎのように言明している、「ディーツゲンの世界観の基本的な諸点はつぎの諸命題のなかに要約することができる。……（九）われわれが物に帰着させている因果的依存性は、実際には物そのもののなかにふくまれているのではない」（二四八ページ）。これはまったくのたわごとである。ゲリフォンド氏の本来の見解は、唯物論と不可知論からつくったまったくの雑炊であるが、彼はJ・ディーツゲンを無法にもあやまりつたえた。もちろん、J・ディーツゲンのもとには、混乱、不正確、誤りがすくなからず見いだされ、そしてこれらのものは、マッハ主義者たちの心をよろこばせ、すべての唯物論者にJ・ディーツゲンを十分に一貫していない哲学者と認めさせるものである。しかし、因果性についての唯物論的見解の率直な否定を唯物論者J・ディーツゲンのせいにすること、こういうことができるのは、ゲリフォンドのような連中だけ、ロシアのマッハ主義者たちだけである。

ディーツゲンはその著『〔人間の〕頭脳活動の本質』（ドイツ語版、一九〇三年）でつぎのように言っている、「客観的・科学的認識は、その原因を、信仰あるいは思弁によってではなく経験と帰納法によって、また先天的にではなく後天的に発見する。自然科学はその原因を現象の外または背後に求めるのではなく、現象のなかにまたは現象を媒介として求めるのである」（九四―九五ページ）。「原因は思考能力の産物である。もちろん、原因は思考能力の純粋の産物ではなく、思考能力が感覚的材料と結合してうみだしたものである。このようにしてうみだされた原因に、この感性的材料が客観的存在をあたえる。われわれが、真理にたいして客観的現象の真理であることを要求するように、

われわれは、原因が現実的であること、すなわち客観的に存在する結果の原因であることを、原因にたいして要求する」（九八―九九ページ）。「ある物の原因とはそのものの連関のことである」（一〇〇ページ）。

　ここから、ゲリフォンド氏が現実と正反対の主張をしている、ということがわかる。J・ディーツゲンによって叙述された唯物論の世界観は、「因果的依存性」が「物そのもの」にふくまれていることを、承認している。マッハ主義的雑炊のために、ゲリフォンド氏には、因果性の問題における唯物論的路線と観念論的路線とをもつれさせることが必要だったのである。

　この第二の路線にうつろう。

　アヴェナリウスにあっては、この問題についての彼の哲学の出発点の明白な言明が、彼の最初の著書『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』のなかに見いだされる。第八一節にはこうある、「われわれは、運動するものとしての力を経験しない」（経験において認識しない、erfahren）「それと同様に、運動の必然性を経験しない。……われわれが経験する（erfahren）のは、つねにただ、あるものが他のものに継起する、ということだけである」。これは、最も純粋な姿でのヒュームの観点である。感覚、経験はいかなる必然性についてもわれわれにかたらない、というのである。感覚だけが存在する、（と思考経済の原理にもとづいて）主張する哲学者は、これ以外のどのような結論にも到達することができなかった。さらにこう書いてある、「だから、因果性の観念が、力と必然性ないしは強制を、継起する過程の不可欠の構成部分として要求するかぎり、因果性の観念はこれらのものと同じものになる」（第八二節）。「必然性とは、したがって、結果の到達が期待される確率（確からしさ）の一定の度合をあらわすものである」（第八三節、テーゼ）。

　これは因果性の問題におけるまったくはっきりとした主観主義である。また、いくらかでも徹底的であれば、客観的実在をわれわれの感覚の源泉として認めないかぎり、これ以外の結論に到達することはできない。

　マッハをとりあげてみよう、「因果性と説明」というとくにこの問題にかんする章（『熱学の原理』第二版、一九〇〇年、四三二―四三九ページ）にはこう書いてある、「それにもかかわらず」（因果性の概念の）「ヒュームの批判は、依然としてただしい」。カントとヒュームは、因果性の問題をちがった仕方で解決している。（その他の哲学者たちにはマッハはかえりみさえもしない！）ヒュームの解決に「われわれは賛成する」。「論理的必然性」（イタリック体〔本巻では傍点〕はマッハ）「以外の他の必然性、

たとえば物理的必然性なるものは、まさに存在しない」。これはまさに、フォイエルバッハがあのように決定的に闘争したところの見解である。マッハには、ヒュームとの自分の近親性を否定することなど、思いもよらない。ただロシアのマッハ主義者たちだけが、ヒューム的な不可知論とマルクスやエンゲルスの唯物論とを「統一することができる」と主張するほどのところまでつき進むことができたのである。マッハの『力学』にはつぎのようにある、「自然のなかには原因も結果もない」(第三版、一八九七年、四七四ページ)。「なお、因果律のすべての形態は主観的衝動(Trieben)に起源をもつもので、自然にとってはそういう衝動に照応すべき必然性はない、ということを私はくりかえして述べてきた」(四九五ページ)。

ここで、わがロシアのマッハ主義者たちが、おどろくべき素朴さで、因果律についてのすべての議論の、唯物論的方向かそれとも観念論的方向かという問題を、この法則のあれこれの定式づけについての問題にすりかえていることを指摘する必要がある。彼らは、ドイツの教授＝経験批判論者たちを信じこんで、「函数関係」といえば、そのことが「最新の実証主義」の発見をなりたたせ、「必然性」、「法則」等々といったような表現の「物神崇拝」からすくわれる、と考えた。もちろん、これはまったくくだらないことであり、だからしてヴントが、事がらの本質をすこしもかえない、こういうことばの変更を嘲笑したのは、まったく正当なことであった(『哲学研究』所載の前掲の論文、三八三ページ、三八八ページ)。マッハ自身が因果律の「あらゆる形態」について語っており、『認識と誤謬』(第二版、二七八ページ)では、函数という概念が「要素の相互依存関係」を比較的正確に表現できるのは、研究の成果をはかることのできる量で表現する可能性が得られた場合だけであるが、しかしそういうことは、化学のような科学でさえ部分的にしか達成されていないのである、という、きわめて自明な保留条件をつけている。教授式の発見を信じこみやすいわが国のマッハ主義者たちの観点からすれば、たぶん、フォイエルバッハは(エンゲルスについてはいうまでもなく)、秩序、合法則性、等々の概念が、ある一定の条件のもとで、数学的に規定された函数関係によって表現されることができる、ということを知らなかったにちがいない!

哲学上の流派をわかつほんとうに重要な認識論上の問題は、因果的連関についてのわれわれの記述がどの程度の正確さに達したか、またこれらの記述が正確な数学的な式で表現されることができるかどうか、という点にあるのではなく、これらの連関についてのわれわれの認識の源泉は、自然の客観的合法則性であるのか、それとも、われわれの

心の性質、つまり、一定の先天的真理、等々を認識するところの、心に内属する能力であるのか、という点にある。これこそが、唯物論者フォイエルバッハ、マルクス、エンゲルスを、不可知論者（ヒューム主義者）アヴェナリウス、マッハから終局的にわかつものである。

一貫性という点でマッハを非難するのは罪なことだが、そのマッハは、自分の著書の個々の箇所では、しばしば、ヒュームと自分との一致や自分の主観主義的な因果性の理論を「わすれ」て、「単純に」自然科学者として、すなわち自然発生的な唯物論の観点から、議論している。たとえば『力学』にはこうある、「同型性……自然はわれわれにその諸過程のなかにこれを見いだすことをおしえる」（フランス語版、一八二ページ〔ドイツ語一九〇一年版、一九四ページ〕）。自然の諸現象のなかにわれわれが同型性を見いだすのであれば、この同型性は客観的に、われわれの心のそとに存在することになるのか？　そうではない。自然の同型性というこの同じ問題について、マッハはつぎのようなことをおごそかにのべている、「半分しか観測されていない事実を思想のなかで完成へとかりたてる力は、連想である。これは繰りかえしによって強化される。そのとき、連想はわれわれにとって、われわれの意志や個々の事実から独立した、よそよそしい力、思想および」（イタリック体〔本巻では傍点〕はマッハ）「事実をかりたてて、この両者を支配する法則として両者を一致させるところの力のように見える。われわれがみずからを、このような法則の助けをかりて予言する能力があるとみなすことは、ただ」（！）「われわれの環境の十分な同型性を証明するだけで、けっして予言が的中するという必然性を基礎づけはしない」（『熱学』、三八三ページ）。

そこで、環境すなわち自然の同型性のほかになにかある必然性をもとめることができるし、またもとめなければならない、ということになる！　どこにもとめるかは、人間の認識能力を自然の単純な反映と認めることをおそれる観念論哲学の秘密である。マッハはその最近の著書『認識と誤謬』では、自然法則を「期待の制限」（第二版、四五〇ページ以下）と規定してさえいる！　唯我論がやはり他を圧しているのである。

同じ哲学的方向の他の著作家たちの立場を見よう。イギリス人のカール・ピアスンは、彼に特有のはっきりした書きかたで、つぎのように表現している、「科学の法則は、外界の要因であるよりはむしろ、人間の心の産物である」（『科学入門』、第二版、三六ページ）。「自然を人間の主君（sovereign）として畏敬する人々は、詩人であれ唯物論者であれ、彼らがあがめる秩序や複雑さが、彼ら自身の記憶

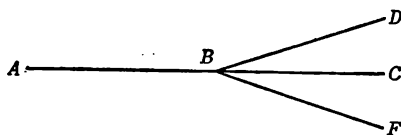
や思想とすくなくとも同じ程度に、人間の知覚能力や推理能力の産物である、ということを、あまりにもしばしばわすれている」(一八五ページ)。「自然法則の包括的な性格は人間精神の巧妙さのおかげである」(同上)。「人間は自然法則の創造者である」と第三章第四節では述べている、「人間は自然に法則をあたえる、という叙述のなかには、自然は人間に法則をあたえる、というその逆の叙述のなかによりも、より多くの意味がある」。もっとも、――ここのはなはだ尊敬すべき教授は悲しみながらみとめている――このあとの(唯物論的な)見解は「不幸にも今日あまりにも広範に普及している」(八七ページ)。因果性の問題にあてられている第四章の第一一節はピアスンのテーゼを定式づけている、「必然性は概念の世界のうちにあり、知覚の世界には属しない」。ピアスンにとっては、知覚またはは感性的印象がまさにわれわれのそとに存在する現実性「である」ことを指摘しなければならない。「知覚の継起が反覆されるさいの同型性、(知覚の日常的にきまった道)のなかには、いかなる内在的必然性もない。しかし知覚のなかに日常的にきまった道があるということは、思考する存在物の生存のための必要条件である。こうして、必然性は思考する存在物の本性のなかにあるのであって、知覚そのもののなかにあるのではない。こうして、それは認識能力の産物であると考えることができる」(一三九ページ)。

E・マッハ「自身」がくりかえし自分との完全な連帯観を表明しているこのマッハ主義者は、このようにして無事に、純粋なカント主義的観念論に、すなわち、人間が自然に法則をあたえるのであって、自然が人間に法則をあたえるのではない！と主張する観念論に到達した。ここで重要なことは、カントにならって先天性についての学説をくりかえすことにあるのではなく――このことは哲学上での観念論的路線を規定するものではなく、この路線の特殊な定式づけを規定するものである――、理性、思考、意識がここでは第一次的なものであり、自然は第二次的なものである、ということにある。理性が自然の一小部分、その最高の産物の一つ、その諸過程の反映ではなくて、自然が理性の一小部分なのであり、理性はこのようにしてみずから、普通の、単純な、だれにも知られている人間的な理性から、J・ディーツゲンの言ったように、「とほうもない」、神秘的な、神的な理性へとおしひろげられる。「人間が自然に法則をあたえる」というカント主義的＝マッハ主義的公式は、信仰主義の公式である。もしもわがマッハ主義者たちが、唯物論の基本的な特徴は精神をではなく自然を第一次的なものと認めることである、ということをエンゲルスが書いているのを読んで目をまるくしているとするならば、

それはただ、真に重要な哲学上の流派を、博学ぶりや難解な用語をもてあそぶ教授式の遊戯から区別する能力がどの程度まで彼らに欠けているか、をしめすものにすぎない。

その二巻の著作でアヴェナリウスを叙述し発展させているJ・ペツォルトは、マッハ主義の反動的スコラ学のりっぱな見本として役だつことができよう。彼は述べている、「ヒューム以後一五〇年もたっているのに、依然としてなお、実体性と因果性とが思想家の勇気をまひさせている」（『純粋経験の哲学への入門』第一巻、三一ページ）。もちろん、有機的物質なしの感覚、脳なしの思想、客観的合法則性なしの自然を発見した唯我論者たちは、だれよりも「勇気がある」！「こうして、それについてはまだ述べなかったが、因果性の特徴づけの最後のもの、すなわち事物の生起の必然性、ないしは自然必然性にも、ある不明瞭なもの、神秘的なものがくっついている」――「物神崇拝」、「擬人観」等々の観念がくっついている（三二、三四ページ）。あわれな神秘主義者、フォイエルバッハ、マルクス、エンゲルスよ！彼らはつねに自然の必然性について論じ、しかもそのさいにヒュームの路線の支持者たちを理論的反動主義者と呼びさえもしてきたのだ。……ペツォルトはあらゆる「擬人観」を超越している。彼は、あらゆる不明瞭さ、「物神崇拝」のあらゆる痕跡、等々を除去する偉大な「一義性の法則」を発見した。その例は力の平行四辺形である（三五ページ）。それは「証明する」ことができない。それは「経験的事実」としてみとめられるべきである。物体は、同一の衝撃をうけながら、異なった仕方で運動する、とみとめることはできない。「われわれは自然にそのような不確定性や恣意をみとめることはできない。われわれは自然に規定性、合法則性を要求しなければならない」（三五ページ）。そのとおり、そのとおり。われわれは自然に合法則性を要求する。ブルジョアジーは自分の教授たちに反動性を要求する。「われわれの思考は自然に確定性を要求する。そして、自然はつねにこの要求にしたがう。実際にわれわれは、自然がある意味ではそれにしたがうように強制されているのを見るであろう」（三六ページ）。なにゆえに、物体は、直線ABにそって衝撃をうけるとき、Cにむかって運動し、Dにむかっても、F等々にむかっても運動しないのか？

「なにゆえに自然は、無限に多くの他の方向のうちのいずれをも選択しないのか？」（三七ページ）。なぜかといえば、そのときには運動の方向は「多義的」ということになるだろうが、ヨゼフ・ペツォルトの偉大な経験批判論的発見は一義性を要求しているのだからである。

このようななんとも言いようのないたわごとでもって、

「経験批判論者たち」は何十ページもをうずめている！

「……われわれは、われわれの命題がその力を個別的経験の総和から汲みとるのではなくて、われわれがその妥当性（seine Geltung）を自然に要求するのである、という見解をくりかえして暗示した。そして実際に、われわれの命題は、法則であるよりもまえに、われわれにとっては、われわれがそれをもって現実に近づいてゆく場合の原理であり要請である。それは、いわば先天的に、すべての個別的経験とはかかわりなしに

妥当する。たしかに、純粋経験の哲学にとっては、先天的真理を説き、こうして無効果な形而上学に逆転することは、ふさわしくないであろう。この哲学の先天的なものは、つねにただ論理的なものであることだけができるだけであって、心理的なものや形而上学的なものであることはけっしてできないのである」（四〇ページ）。そうか、もちろん、先天的なものを論理的なものと呼ぶならば、そのことによって、これらの観念はすべての反動性を消失し、それは「最新の実証主義」という高みへのぼる、というわけだ！

さらにJ・ペッツォルトはわれわれにおしえている、心理的現象の一義的確定性はありえない、この場合には空想の役割、大発明家の意義、等々が例外をつくりだしているが、自然法則または精神の法則は「いかなる例外」をもゆるさない、と（六五ページ）。ここにわれわれは、偶然的なものと必然的なものとの相違の相対性についてすこしも理解していない、まるっきりの形而上学者を見いだすのである。

ペッツォルトはつづけている、おそらく人々は、歴史上の諸事件とか文芸作品のなかの人物の展開とかの動機をどう説明するか、ということを私に反対する論拠としてもちだすであろう。「正確に見るならば、われわれはそのような一義性をなにも見いださないであろう。同一の心理的な諸条件のもとで参加人物がちがった行動をとったかもしれないと考えることのできないような、そうした歴史的事件や戯曲は一つもない」（七三ページ）。「……それは、一義性が心理的な領域では事実上欠けているということをしめすばかりでなく、その欠如を現実にたいして要求する」（イタリック体〔本巻では傍点〕はペッツォルト）「権利をわれわれにあたえさえもする。われわれの学説はそのことによって要請の地位にまでたかめられる。すなわち、われわれが、ずっと以前の経験の不可欠の条件と、つまりそれの論

理的な先天的なもの」（イタリック体〔本巻では傍点〕はペッツォルト）「とみなしているところの事実の地位にまでたかめられるのである」（七六ページ）。

そして、ペッツォルトは、その二巻の『入門』でも、一九〇六年に出た『実証主義の立場から見た世界問題』*でも、この「論理的な先天的なもの」をもちいつづけている。これは、目だたないようにカント主義にころがりおち、最も反動的な学説に、すこしばかりかわったソースをかけて説教しているすぐれた経験批判論者の第二の例である。そして、これは偶然ではない。というのは、マッハとアヴェナリウスの因果性にかんする学説は、「実証主義」についてのどれほど仰々しい空文句によってそれをかくそうとしても、その根底において観念論的な虚偽であるのだから。因果性についてのヒュームの学説とカントの学説との違いは不可知論者相互間の第二義的な違いであって、この両者は基本的な点では、すなわち自然の客観的合法則性の否定という点では一致しており、そしてこのことによって不可避的になんらかの観念論的結論に到達するという運命をおわせられている。J・ペッツォルトよりはすこし「良心的」な経験批判論者ルドルフ・ウィリーは、自分が内在論者と近しい関係にあることをはずかしがっており、たとえば、ペツォルトの「一義性」の理論をすべて「論理的形式主義」以外のなにものをもあたえないものとして否認している。しかし、ペッツォルトを拒否することによって、R・ウィリーは自分の立場をよくしているであろうか？　すこしもよくしていない。というのは、彼はもっぱらヒューム的な不可知論のためにカント的な不可知論をこばんでいるのだから。彼はつぎのように書いている、「われわれはすでに古くから（ヒューム以来）、『必然性』とは、ただ純粋に論理的な（なんら『超越論的』でない）標識（Merkmal）にすぎない、あるいはそれよりもむしろ私が言いたいと思っている（そしてすでに言ったことさえある）ように、まったくことばの上の（sprachlich）標識にすぎないことを、知っている」（R・ウィリー『学校知識に反対して』、ミュンヘン、一九〇五年、九一ページ。一七三、一七五ページ、参照）。

＊　J・ペッツォルト『実証主義の立場から見た世界問題』、ライプチヒ、一九〇六年、一三〇ページ。「こうして、経験論的な立場でもまた、論理的な先天的なものは存在することができる。因果性は、われわれの環境の経験的な（erfahrungmäßig、経験のうちにあたえられた）恒常性にとっての論理的な先天的なものである」。

不可知論者は、必然性にたいするわれわれの唯物論的な見解を「超越論的」なものと呼ぶ。というのは、ウィリー

が否認しないでただ純化しているにすぎないあのカント主義的ならびにヒューム主義的な「学校的知識」そのものの観点から見れば、経験においてわれわれにあたえられている客観的実在を承認することは、すべて不法な「超越」であるから。

われわれが吟味している哲学的流派のフランスの著作家のなかで、同じ不可知論の道にたえずまよいこむものに、大物理学者で小哲学者であるアンリ・ポアンカレがいる。ペ・ユシケヴィチは、もちろん、彼の誤りを、最新の経験記号論〔エンピリオシンボリズム〕というさらに新しい「イズム」を必要とさえしたほどに「最新の」実証主義の、最後のことばであると宣言した。ポアンカレ（彼の見解の全体については新しい物理学についての章で述べることにしよう）にとっては、自然法則は人間が「便宜」のためにつくりだす記号、約束である。「世界の内的調和が唯一の真なる客観的実在である。」そして、そのさいにポアンカレは、普遍妥当的なもの、多数の人々、またはすべての人人によって認められているものを客観的と呼んでいる、* ――すなわちすべてのマッハ主義者と同様に、純粋に主観主義的なやり方で客観的真理を絶滅している、――そして「調和」については、それはわれわれのそとにあるのかどうか、という疑問にたいして、断言的に「疑うまでもなく、そうでない」と言明している。新しい用語が不可知論の古い、きわめて古い哲学上の路線をすこしもかえないことは、まったく明瞭である。なぜなら、ポアンカレの「独創的」理論の要点は、自然の客観的実在性と客観的合法則性の否定に帰着する（彼はけっして一貫していないにしても）からである。であるから、古い誤りの新しい定式づけを最新の発見ととりちがえるロシアのマッハ主義者たちとはちがって、ドイツのカント主義者たちが、このような見解を、本質的な哲学上の問題にかんして彼らのがわに、すなわち不可知論者のがわに移行したものとして歓迎したのは、まったく当然のことである。カント主義者フィリップ・フランクはこう言っている、「フランスの数学者アンリ・ポアンカレは、つぎのような立場を代表している。すなわち、理論的自然科学の最も一般的な命題の多く（たとえば慣性の法則、エネルギー保存の法則、等々）は、これらについて人々はしばしば、それらが経験的な起源のものかそれとも先天的な起源のものかをよく知らないのであるか、実際にはそれらのいずれでもなくて、純粋に便宜的な、人間の恣意に依存する設定である、という立場を代表している」と。このカント主義者は感激して言う、「こうして、最新の自然哲学は、経験は人間がすでにうまれながらにしてもっているわくをみたすにすぎない、という批判的観念論の

根本思想を、突然に復活させる……」と。**

* アンリ・ポアンカレ『科学の価値』、パリ、一九〇五年、七ページ、九ページ。ロシア語訳がある。

** 『自然哲学年報』(天)第六巻、一九〇七年、四四三、四四七ページ。

われわれは、わがユシケヴィチとその一派の素朴さの程度を読者にはっきりとしめすために、この例をひいた。彼らは「記号論の理論」とかいうものをほんものの新しいものとみなしている。ところが、すこしでも事情につうじた哲学者ならば簡単かつ率直に、それは批判的観念論の観点へと移行したのだ、と言っているのに！というのは、この観点の本質は、かならずしもカントの定式づけをくりかえすことにあるのではなくて、ヒュームにもカントにも共通の基本的観念を承認することにあるのだから。すなわち、自然の客観的合法則性を否定することと、あれこれの「経験の条件」、あれこれの原理、要請、前提を、自然からではなく、主観から、人間の意識からみちびきだすことにあるのだから。エンゲルスが、重要なことは、あれこれの哲学者が唯物論または観念論の多数の学派のどれにくみしているか、ということにあるのではなく、自然、外界、運動している物質を第一次的なものとみるか、それとも精神、理性、意識、等々を第一次的なものとみるか、ということにある、と言ったのはただしかったのである。

ここに、この問題における、それ以外の哲学的路線に対立している、マッハ主義のもう一つの特徴づけがある。それは、練達したカント主義者E・ルッカによってあたえられたものである。因果性の問題にかんして、「マッハはまったくヒュームに味方している」*。「P・フォルクマンは思考の必然性を自然事象の必然性からみちびきだしている。この立場は、必然性の事実を、マッハとは反対に、そしてカントと一致して、認めるものであるが、しかしそれは、必然性の源泉を、カントとは反対に、思考のなかにではなく、自然事象のなかにもとめるものである」(四二ページ)。

* E・ルッカ『認識問題とマッハの「感覚の分析」』、『カント研究』第八巻、四〇九ページ。

P・フォルクマンは物理学者であるが、認識論上の問題についてかなり多く書いており、大多数の自然科学者と同様に、不徹底な、臆病な、舌たらずの唯物論にではあるが、唯物論にかたむいている。自然の必然性を認め、そしてそれから思考の必然性をみちびきだすのは、唯物論である。必然性、因果性、合法則性、等々を思考からみちびきだすのは、観念論である。さきの引用文のなかで唯一の不正確な点は、マッハがあらゆる必然性の完全な否定をした、と

していることである。マッハについても、唯物論から決定的に後退して不可避的に観念論にころがりこんでいる経験批判論の流派全体についても、それはそうではないということを、われわれはすでに見た。

われわれにのこされていることは、とくにロシアのマッハ主義者たちについて二、三述べておくことである。彼らはマルクス主義者でありたいと思っている。彼らはすべて、エンゲルスが唯物論をヒュームの流派から峻別しているのを「読み知った」。彼らは、マッハ自身からも、いくらかでもマッハの哲学につうじているあらゆる人々からも、マッハとアヴェナリウスがヒュームの路線にそってすすんでいることを聞かないわけにはゆかなかった。——しかも彼らのすべては、因果性の問題においてヒューム主義と唯物論について一言でもうっかり口をすべらすまいと努力している！　まったくの混乱が彼らを支配している。若干の例をあげよう。ペ・ユシケヴィチ氏は「新しい」経験記号論を説教する。「青い、固い、等々の感覚、これらの純粋経験の所与といわれているもの」も「キマイラ〔獅子の頭、山羊の身体、蛇の尾をもつ怪物〕とか将棋遊びとかのような、純粋理性の創造物といわれているもの」も、すべてが「経験記号」である（『概説』一七九ページ）。「認識は経験記号論的であって、それが発展するとますます記号化の程度の高い経験記号へとすすむ。」「いわゆる自然法則なるものは……これらの経験記号である」（同上）。「いわゆる真の実在、存在それ自体とは、無限大の」（ユシケヴィチ氏はおそろしく博学な人だ！）「極限的な記号体系であって、われわれの知識はそれをめざしてすすむ」（一八八ページ）。「われわれの認識の基礎にある」「所与の流れ」は、「非合理的」で「非論理的」である（一八七、一九四ページ）。エネルギーは、「時間、空間、質量、および自然科学のその他の基本概念と同様に、物、実体ではない。エネルギーは、他の経験記号と同様に、常数であり経験記号であって、所与の非合理的な流れのなかに理性、ロゴスをもちこむという人間の基本的要求を——一定の期間——みたすものである」（二〇九ページ）。

われわれのまえにいるのは、雑多な、口やかましい、「最新の」用語法の断片でつくられた道化役の衣装をつけた主観的観念論者である。彼にとっては、外界、自然、その法則はすべて、われわれの認識の記号である。所与のものの流れは合理性、秩序、合法則性を欠いており、われわれの認識がそれへ理性をもちこむのである。天体は人間の認識の記号であり、地球もそうである。自然科学は、地球が人間や有機的物質の出現の可能性よりもずっとまえに存在した、とおしえてはいるが、これらすべてをわれわれは

つくりかえてしまったではないか！　遊星の運動の秩序はわれわれがもちこむのであり、これはわれわれの認識の産物である。それで、人間の理性がこのような哲学によって自然の創造者、祖先へと高められることを感じて、ユシケヴィチ氏は理性とならべて「ロゴス」を、すなわち、抽象態にある理性を、小文字の理性ではなく大文字の理性を、人間の脳の機能ではなく、あらゆる脳以前に存在するあるもの、神的なあるものを、おくのである。「最新の実証主義」の最後のことばは、すでにフォイエルバッハがばくろした、信仰主義の古い公式である。

ア・ボグダーノフをとりあげよう。一八九九年に、彼がまだ半分は唯物論者であり、きわめて偉大な化学者でかつきわめて混乱した哲学者であるウィルヘルム・オストワルドの影響のもとに動揺しはじめたばかりのとき、彼はこう書いた、「現象の普遍的な因果的連関は、人間の認識の最後の、最良の子である。それは普遍的法則であって、哲学者のことばで表現すれば、人間の理性が自然に指定する諸法則中の最高の法則である」（『歴史的自然観の基本要素』、四一ページ）。

そのときボグダーノフは自分の典拠をどこからとってきたかは、アラーの神ぞ知りたまうである。しかし、この「マルクス主義者」によって軽信的にくりかえされている、「哲学者のことば」がカントのことばである、ということは事実である。不愉快な出来事だ！　それを「たんなる」オストワルドの影響によっては説明できないだけに、いっそう不愉快である。

一九〇四年には、自然科学的唯物論をもオストワルドをもすでに見すててしまったボグダーノフは、こう書いた、「……現代の実証主義は因果律を、ただ諸現象を認識上で連続的系列へと結合する仕方、経験を並列させる形式にすぎないと考える」（『社会心理学より』、二〇七ページ）。この現代の実証主義が、あらゆる「認識」とあらゆる人間より以前に、かつそのそとに存在する自然の客観的必然性を否定する不可知論であること、このことについてボグダーノフは、知らなかったか、あるいは言わずにかくしておいたか、のどちらかである。彼はドイツの教授どもから、彼らが「現代の実証主義」と呼んだものを信用してとりいれた。最後に一九〇五年には、すべての先行する諸段階をも、経験批判論の段階をも通りぬけて、すでに「経験一元論の」段階にあったボグダーノフは、こう書いた、「法則はけっして経験の範囲に属しない、……それは経験のなかにあたえられているのではなく、経験を組織して、これを堅固な統一へと調和的に一致させる手段として、思考によってつくりだされるものである」（『経験一元論』第一巻、四

〇ページ)。「法則とは認識の抽象である。そして、物理学の法則が物理的性質をもっていないのは、心理学の法則が心理的性質をもっていないのと同様である」(同上)。

このようにして、秋のつぎに冬がきて、冬のつぎに春がくる、という法則は、経験においてわれわれにあたえられているのではなく、組織し、調和させ、一致させる……なにとなにとをか、同志ボグダーノフよ?……手段として思考によってつくりだされたものである。

「経験一元論が可能なのは、ただ、認識が経験の無数の矛盾をとりのぞき、経験のために普遍的な組織化する形式をつくりだし、一次的な渾沌とした要素の世界を派生的な秩序だてられた諸関係の世界ととりかえることによって、経験を能動的に調和させるからである」(五七ページ)。これはただしくない。認識が普遍的な形式を「つくりだし」、一次的な渾沌を秩序ととりかえることができる等々と考える思想は、観念論哲学の思想である。世界は物質の合法則的運動である。そして、自然の最高の産物であるわれわれの認識は、ただこの合法則性を反映することができるだけである。

総括。――わが国のマッハ主義者たちは、「最新の」反動教授たちを盲信して、因果性の問題でカント的ならびにヒューム的な不可知論の誤りをくりかえし、これらの学説がマルクス主義すなわち唯物論とどんなに無条件的に矛盾しているか、ということにも、どのように観念論への斜面をころがりおちているか、ということにも、気がつかないのである。

四 「思考経済の原理」と「世界の統一性」の問題

「マッハ、アヴェナリウス、その他多くの人々が認識論の基礎においた『最小力量』の原理は、……うたがいもなく、認識論における『マルクス主義的』傾向である」。

このようにヴェ・バザーロフは『概説』の六九ページで言明している。

マルクスには「経済」がある。マッハには「経済」がある。これとあれとのあいだに露ほどでも結びつきがある、というのは、ほんとうに「うたがいないこと」であろうか?

アヴェナリウスの著書『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』(一八七六年)は、われわれの見たように、「思考経済」という名目のもとにただ感覚だけが存在するものと宣言される、という仕方で、この「原理」を適用している。因果性も「実体」(教授諸氏が「もったいぶ

るために」物質といういっそう正確で明白なことばのかわりにこのんでもちいることば）も、この同じ経済という名目のもとに「除去された」と宣言される。すなわち、物質なしの感覚、脳なしの思考が得られる。このまるっきりのたわごとは、新しいソースをかけて主観的観念論をひっぱりこもうとする試みである。哲学上の文献では、評判だおれの思考経済の問題にかんするこの基本的著作がまさにこのような性格のものであることは、われわれが見たように、一般に認められている。もしもわが国のマッハ主義者たちが「新しい」旗をかかげた主観的観念論に気がつかなかったとしたら、それは珍談の部類に属する。

マッハは『感覚の分析』（ロシア語訳、四九ページ〔ドイツ語版、四〇ページ〕）で、とりわけ、この問題にかんする一八七二年の自分の著作を引用している。そして、この著作は、われわれが見たように、純粋な主観主義の観点、感覚へと世界を帰着させる観点をつらぬいているものである。このようにして、この著名な「原理」を哲学のなかにもちこんだ二つの基本的著作は観念論をつらぬいているのである！　ここで重要なことはなにか？　思考経済の原理は、もしもそれをほんとうに「認識論の基礎に」おくならば、帰するところは主観的観念論以外のなにものでもない、ということである。存在するものはただ私と私の感覚だけである、と「思考する」ことはなにによりも「経済的」である、――これは、われわれが認識論のなかへこれほどにもばかげた概念をもちこむ以上は、あらそう余地のないことである。

原子を分割できないものと「思考する」のと、陽電子と陰電子とからなりたつものと「思考する」のと、どちらが「より経済的」であるか？　ロシアのブルジョア革命を、自由主義者によって遂行されるものと思考するのと、自由主義者に対抗して遂行されるものと思考するのと、どちらが「より経済的」であるか？　ここで「思考経済」の範疇を適用することがばかげたことであり主観主義であるのを見るためには、このような問題を提起すれば十分である。人間の思考は、それがただしく客観的真理を反映しているときに「経済的」であり、そしてこのただしさの基準として役だつのは、実践、実験、産業である。客観的真理を否定する場合にだけ、すなわちマルクス主義の基礎を否定する場合にだけ、認識論における思考経済について本気にかたることができるのである！

もしもわれわれがマッハの後期の労作に目をむけるならば、この有名な原理が、それの完全な否定にまったく等しいような解釈をされているのを見るであろう。たとえば『熱学』で、マッハは科学の「経済的本性」についての彼

のおこのみの思想にたちもどっている（ドイツ語第二版、三六六ページ）。しかし、と彼はそこでつけくわえている、われわれは経済のために経済的に活動するのではない（三六六ページ、三九一ページでもくりかえされている）。「科学上の経済の目的は、できるだけ完全な……静止的な……世界像である」（三六六ページ）。そうだとすれば、「経済の原理」は、認識論の基礎からばかりでなく、一般に認識論からも、事がらの本質上、遠ざけられることになる。科学の目的はただしい（静止ということはその場合になんの関係もない）世界像をあたえることである、と述べることは、唯物論的命題をくりかえすことを意味する。このように述べることとは、われわれの認識にたいする世界の客観的実在性、また画像にたいするモデルの客観的実在性を認めることを意味する。思考の経済性とは、このような結びつきのなかでは、ただしさというかわりの、まったく不細工な、気どってこっけいなことばである。マッハはここで、いつものように混乱している。だが、マッハ主義者たちはこの混乱をながめ、あがめているのである。

『認識と誤謬』のなかの「研究経路の実例」という章にはこうある。

「『完全な、最も単純な記述』（キルヒホフ、一八七四年）と、『事実的なものの経済的叙述』（マッハ、一八七二年）と、『思考と存在との一致および思考の諸過程相互間の一致』（グラスマン、一八四四年）とは、わずかな偏差をもって同一の思想を表現している」。

さて、はたしてこれが混乱の見本ではないだろうか？ マッハが一八七二年にただ感覚だけが存在するという結論をそこからひきだした「思考経済」（彼自身がのちに観念論的なものと認めざるをえなかった観点）が、思考と存在を一致させる必要にかんする数学者グラスマンの純粋に唯物論的な格言と同一視され！ また、最も単純な記述（キルヒホフがその存在をうたがおうとは思わなかった客観的実在の！）と同一視されているとは。

思考経済の原理のこのような適用は、まったく、マッハの奇妙な哲学的動揺の見本である。しかし、このような箇所を珍談ないしはまちがいとしてとりのぞくならば、「思考経済の原理」の観念論的性格はうたがいのないものになる。たとえば、カント主義者ヘーニヒスワルドは、マッハの哲学と論争しながら、彼の「経済の原理」を「カント主義の思想圏」への接近として歓迎している（リヒアルト・ヘーニヒスワルド博士『マッハ哲学の批判によせて』、ベルリン、一九〇三年、二七ページ）。実際に、われわれに感覚においてあたえられている客観的実在を認めないならば、主観以外のどこからいったい「経済の原理」が出てく

るというのか？　感覚はもちろんどのような「経済」をもふくんでいない、つまり、思考が感覚のなかにないあるものをあたえる、ということになる！　つまり、「経済の原理」は経験（＝感覚）からえられるのではなく、あらゆる経験に先行し、カントの範疇のように経験の論理的条件を形成する、ということになる。ヘーニヒスワルドは『感覚の分析』からつぎの箇所を引用している、「われわれは、……われわれの肉体的および精神的安定性から、自然における諸過程の安定性、一義的確定性、同質性を推論する」（ロシア語訳、二八一ページ〔ドイツ語版、二八七ページ〕）。また実際に、このような命題の主観的観念論的な性格と、先天主義を口にするようにまでなったペツォルトへのマッハの近密さとは、うたがう余地がないのである。

観念論者ヴントは、「思考経済の原理」を念頭におきながら、マッハをきわめて的確にも「うらがえしのカント」と呼んでいる（『体系的哲学』、ライプチヒ、一九〇七年、一二八ページ）。すなわち、カントには先天的なものと経験とがある。マッハにも経験と先天的なものとがある。というのは、思考経済の原理は、事がらの本質上、マッハにあっては先天主義的なものであるから（一三〇ページ）。結合（Verknüpfung）は、「客観的自然法則」として物のなかにある（このことをマッハはきっぱりと否認する）か、「あるいは、記述の主観的な原理であるか」（一三〇ページ）である。経済の原理はマッハにあっては主観的である。そして、それはピストルから発射されたようにでてきて、どこの意義をもつことのできる目的論的原理として、種々だかわからないところからこの世に出現する（一三一ページ）。諸君、見たまえ、哲学の用語法の専門家たちは、「新しい」些細なことばが主観主義と客観主義、観念論と唯物論の対立を除去する、ということばをやすやすと信じるわが国のマッハ主義者たちのようには、素朴ではない。

最後になお、まわりくどい言い方なしに唯心論的一元論者だと自称しているイギリスの哲学者ジェイムズ・ウォードを引合いにだそう。彼は、マッハと論争せずに、かえって、のちに見るように、物理学におけるマッハ主義的潮流のすべてを自分が唯物論と闘争するために利用している。そして、彼はきっぱりと、マッハにおける「単純性の基準は主として主観的なものであり、客観的なものではない」と言明している（『自然主義と不可知論』第一巻、第三版、八二ページ）。

認識論の基礎としての思考経済の原理がドイツのカント主義者たちやイギリスの唯心論者たちのお気にめすことができたということは、以上述べたすべてのことからして、ふしぎなこととは思えない。マルクス主義者のつもりでい

る人々が、唯物論者マルクスの経済学とマッハの認識論的経済学とを接近させている、――これはまったくの落し話である。

ここで「世界の統一性」について数言かたるのは適切であろう。ペ・ユシケヴィチ氏は、わが国のマッハ主義者たちがもちこんでいる、かぎりない混乱を、この問題について――百回目、千回目に――はっきりとしめした。エンゲルスは『反デューリング論』で、世界の統一性を思考の統一性からみちびきだしたデューリングを反駁して、こう言っている、「世界の現実の統一性はそれの物質性にある。そして、この物質性は、二、三の手品師的な空文句によってではなく、哲学と自然科学との長い、長々しい発展によって証明ずみのものである」(全集、第二〇巻、四三ページ)。すなわち、「反駁する」。ユシケヴィチ氏はこの箇所を引用して「ここではまず第一に、『世界の統一性はその物質性にある』という主張が元来なにを意味するかが、不明瞭である」と(前掲書、五二ページ)。

まさにご愛嬌ではあるまいか? この男は、唯物論の最も初歩的な命題が自分には「不明瞭」である、ということを言明するために、マルクス主義哲学について公然とおしゃべりをはじめたのだ! エンゲルスがデューリングの例でしめしたのは、いくらかでも一貫した哲学は世界の統一性を思考の統一性からみちびきだすか、――そのときにはそれは唯心論や信仰主義にたいして無力であり(『反デューリング論』、三〇ページ)、またこのような哲学の論証は不可避的にぺてん師的な空文句に帰着する、――あるいは、われわれのそとに存在していて、ずっと昔から認識論で物質と呼ばれており、自然科学によって研究されている、あの客観的実在からみちびきだすか、のどちらかである、ということであった。こんなことが「不明瞭」であるような男とまじめにはなしあうことは無益である、というのは、彼がここで「不明瞭さ」を口にするのは、エンゲルスのまったく明白な唯物論的命題にたいする本格的な答弁をぺてん師的に回避するためであり、そのさいに彼は、「存在の原理的同質性と連関性についての根本的要請」(ユシケヴィチ、前掲書、五一ページ)について、「このような命題が研究の基礎におかれることによってはじめて科学的経験が可能になるのであるから、このような命題は経験からみちびきだされたものである、と言うならば、それは正確ではないであろう」(同上)というような、そういう「命題」としての要請について、まったくデューリング流のたわごとをくりかえしている。これはまったくのちんぷんかんぷんである。というのは、もしもこの男が印刷された文字にたいしてすこしでも尊敬をもっていれば、経験から得られ

たものではないが、しかもそれがなければ経験が不可能であるというような命題がありうるというような思想は、一般的には観念論的な、特殊的にはカント主義的な性格の思想である、ということがわかったであろうからである。いろいろの本からつかみだされ、唯物論者ディーツゲンの明白な誤りとつなぎあわせられたことばの寄せあつめ、こういったものがユシケヴィチ氏らの「哲学」なのである。——

世界の統一性についての一人のまじめな経験批判論者ヨゼフ・ペッォルトの議論を、さらによく見よう。彼の『入門』の第二巻第二九節には「認識の諸領域の統一的（einheitlich）把握のための努力。すべての生起するものの一義性の要請」という題がつけてある。彼の議論の見本はつぎのとおりである、「……どのような思考可能性もそれをこえて出ることとのない自然的目的は統一性のなかにはじめて見いだされるのであり、したがって思考は、統一性が当該領域のすべての事実に適合しさえすれば、この統一性のなかで静止に到達することができる」（七九ページ）。「……自然がかならずしもつねに統一性への要求に応じるものでないことは、たしかである。だがそれにもかかわらず、自然が多くの場合に今日すでに静止への要求をみたしていることも、同様にたしかである。そして、すでにわれわれの従来の研究によって見ても、自然がこの要求を将来すべての場合にみたすであろう、ということは、きわめてありうることだとみなされなければならない。だからわれわれは、事実上の精神的態度を、統一性への欲求としてよりも持続的状態への欲求として記述するほうが、より正当である。……持続的状態の原理はより広くかつより深い範囲にまでおよぶ。……動物界および植物界とならんで原生生物界をもうけようとするヘッケルの提案は、まったくなりたたない解決であった。というのは、それは一つの困難のかわりに二つの新しい困難をもちだしたのであるから。すなわち、以前はただ動物と植物との限界だけが疑問であったのに、いまや原生生物は植物にたいしても動物にたいしてもするどく分界されることができない。……それがなんら究極的な（endgültig）状態でないことは容易にわかる。概念のこのような二義性は、いずれはなんらかの仕方で除去されなければならない。そして、他の除去の方法がないとすれば、結局、専門家たちの多数決による合意によってでも除去されなければならない」（八〇—八一ページ）。

これで十分ではなかろうか？　経験批判論者ペッォルトはデューリングよりもほんのすこしもましではない、ということはあきらかである。しかし、反対者にたいしても公正でなければならない。ペッォルトには、どの著作ででも、哲学的流派としての唯物論を決定的にかつ終局的に否認す

る科学的良心だけは、せめてである。彼は、すくなくとも、唯物論のふりをしたり、哲学上の基本的な流派の最も初歩的な区別を「不明瞭」であると宣言するまでには、なりさがってはいないのである。

五　空間と時間

唯物論は、客観的実在、すなわち運動する物質の、われわれの意識から独立した存在を認めることによって、不可避的に、時間と空間の客観的実在性をも、なによりもまず、カント主義とは異なって、認めなければならない。カント主義は、この問題で観念論のがわに立ち、時間と空間とを客観的実在とはみなさず、人間の意識の形式とみなすのである。この問題においてもまた、二つの基本的な哲学的路線が根本的に分岐していることを、きわめて種々の流派の著作家たち、いくらかでも一貫した思想家たちは、まったく明確に意識している。唯物論者たちからはじめよう。

フォイエルバッハはつぎのように言う、「空間と時間とはたんなる現象の形式ではなく、存在の……本質的条件である」(『全集』第二巻、三三二ページ)。われわれが感覚をつうじて認識する感性的世界を客観的実在と認めることによって、フォイエルバッハは、当然にまた空間と時間との現象論的(マッハなら自分についてこう言うだろう)理解をも、あるいは不可知論的(エンゲルスはそう表現している)理解をも、否認している。すなわち、物または物体がたんなる現象ではなく、感覚の複合ではなく、われわれの感官に作用する客観的実在であるように、空間と時間もまたたんなる現象の形式ではなく、存在の客観的＝実在的な形式である。世界には運動する物質以外のなにものもなく、そして運動する物質は、空間と時間とのなか以外では運動することができない。空間と時間にかんする人間の観念は相対的である。しかし、これらの相対的な観念から絶対的真理が構成されているのであり、これらの相対的な諸観念は、発展しながら、絶対的真理の方向にすすみ、これに接近するのである。空間と時間にかんする人間の観念が変化するものであるということは、空間と時間との客観的実在性をくつがえすものではない。それはちょうど、物質の構造や運動形態についての科学的知識が変化するものであるということが外界の客観的実在性をくつがえすものではないのと、同様である。

エンゲルスは、一貫していない、かつ混乱した唯物論者デューリングをばくろして、彼が時間の概念の変化(きわめて種々の哲学的流派の、いくらかでも偉大な現代の哲学者たちにとって異議のない問題)について論じて、空間と

時間とは実在的であるかそれとも観念的であるか、空間と時間とについてのわれわれの相対的な観念は存在の客観的＝実在的形式への接近であるか、それともそれは、みずから発展したり、組織したり、調和したりなどする人間の思想の産物にすぎないのかという問題にたいする明白な答えを避けた、というまさにその点をとらえている。この点に、そしてただこの点にだけ、実際に哲学上の根本的流派を分岐させる認識論上の基本的問題がある。エンゲルスはこう書いている、「どんな概念がデューリング氏の頭のなかで転化しようと、われわれにはまったく関係のないことである。時間の概念が問題なのではなく、現実の時間が問題なのであって、このほうは、デューリング氏もそんなにやすやす」（すなわち、概念が変化するものである、ということについての空文句によって）「厄介ばらいするわけにはけっしていかないであろう」（『反デューリング論』、ドイツ語第五版、四一ページ）〔全集、第二〇巻、五二ページ〕。

これはたいへん明白であるから、ユシケヴィチらの諸氏でさえ問題の本質を理解することができそうに思われよう。エンゲルスはデューリングにたいして、時間の現実性、すなわち客観的実在性にかんする一般に承認された、そしてあらゆる唯物論者にとって自明な命題を対置し、この命題を率直に承認するかまたは否定するかということを時間と空間の概念の変化にかんする議論によって避けることはできない、と言っているのである。問題は、エンゲルスが時間と空間についてのわれわれの概念の変化、発展の研究の必要をもその科学的意義をも否認した、などということにあるのではなくて、われわれが認識論的問題、すなわちあらゆる人間の知識一般の源泉と意義にかんする問題を一貫して解決することにある。いくらかでも物のわかる哲学的観念論者ならば、――エンゲルスは、観念論者についてかたるとき、古典哲学の天才的な、一貫した観念論者を念頭においていた――観念論者であることをやめなくても、われわれの時間と空間の概念が発展することを容易に認め、たとえば、時間と空間についての発展しつつある概念は両者の絶対的理念へと接近する、等々のことを認めている。われわれの発展しつつある時間と空間の概念が客観的＝実在的な時間と空間を反映するものであり、ここでもまた、一般の場合と同様に、客観的真理に接近するのだ、ということを、きっぱりとかつ確定的に認めないならば、あらゆる信仰主義とあらゆる観念論とに敵対する哲学上の観点を一貫して維持することはできない。

エンゲルスはデューリングにおしえている、「いっさいの存在の根本形式は、空間と時間であって、時間の外にあ

る存在ということは、空間の外にある存在ということと同じくらいに、はなはだしい無意味である」（同上）〔五三ページ〕。

なぜエンゲルスは、この辞句の前半ではフォイエルバッハをほとんど文字どおりにくりかえし、後半ではフォイエルバッハがあのように成功裡に遂行した有神論のはなはだしいたわごととのあの闘争を思いださせることが必要だったのか？　エンゲルスのこの同じ章からわかるように、デューリングが、あるいは世界の「究極原因」に、あるいは「最初の衝撃」（神という概念のための別の表現だ、とエンゲルスは言っている）にたよることなしには、自分の哲学でつじつまをあわせることができなかったからである。デューリングは、たぶん、わが国のマッハ主義者たちがマルクス主義者のつもりでいるのにおとらず、心から唯物論者、無神論者でありたいとねがっていたであろう、しかし、彼は、実際に観念論的ならびに有神論的なたわごととの基盤をその足もとからすっかり取りのけるような哲学的観点を一貫してつらぬくことができなかった。デューリングは、時間と空間の客観的実在性を認めないので――あるいはすくなくとも、明白にかつ確実に認めないので（というのは、デューリングはこの問題について動揺しかつ混乱していたから）――、偶然的にではなく、不可避的に、斜面をころがりおちて「究極原因」や「最初の衝撃」にゆきつくのである。というのは、彼は、時間と空間の限界外に出るのをさまたげる客観的基準をうしなっていたのであるから。もしも時間と空間が概念にすぎないならば、それらをつくりだした人類にはその限界外に出る権利がある。そして、ブルジョア教授たちは、この限界外に出ることとの正当性を擁護し、中世的な「たわごと」を直接または間接に弁護したことの代償として、反動的政府から給料をもらう権利をもっているのである。

エンゲルスはデューリングに、時間と空間の客観的実在性の否定が、理論的には哲学的混乱であり、実践的には信仰主義にたいする降服ないしは無力である、ということをしめした。

今度は、この同じ対象についての「最新の実証主義」の「学説」を見よう。マッハを読むとこうある、「空間と時間は、感覚の系列のよく整頓された」（あるいは調和させられた、wohlgeordnete）「体系である」（『力学』、ドイツ語第三版、四九八ページ）。これは、物体とは感覚の複合である、という学説から不可避的に出てくる、あきらかに観念論的なたわごとである。感覚をもった人間が空間と時間のなかに存在するのではなくて、空間と時間が人間のなかに存在し、人間に依存し、人間によってうみだされる、マ

ッハによるとこうした結論が出てくるのである。彼は、自分が観念論にむかってころがっているのを感じており、そしてそれに「抵抗し」、たくさんの保留条件をつけ、デューリングと同様に、われわれの空間と時間の概念が変化するものであり、相対的なものであること、等々にかんする長ったらしい議論（とくに『認識と誤謬』を参照せよ）のなかに問題を埋没させている。しかし、こんなことで彼はすくわれないし、またすくわれることができない。というのは、この問題にかんして観念論的立場をほんとうに克服することは、もっぱら空間と時間の客観的実在性を認めることによってだけ可能であるのだから。しかし、マッハはどうしてもそうしたくない。彼は時間と空間の認識論的理論を相対主義の原理のうえにうち立てる。そして、ただそれだけである。このような構想物は、われわれがすでに絶対的真理と相対的真理についてかたったさいにあきらかにしたように、事がらの本質上、主観的観念論以外のなにものにもみちびくことができないのである。

マッハは、自分の前提から不可避的に出てくる観念論的な結論に抵抗して、カントと論争し、空間の概念が経験に起源をもつことを主張している（『認識と誤謬』、ドイツ語第二版、三五〇、三八五ページ）。しかし、もしも経験において客観的実在があたえられていない（マッハがおしえているように）とすれば、カントにたいするこのような反駁は、カントにもマッハにも共通の不可知論の立場をほんのすこしでも取りのぞきはしない。もしも、空間の概念が、われわれが経験から得たものであるとしても、それがわれわれのそとにある客観的実在の反映でないならば、マッハの理論はやはり観念論的である。人間や人間の経験の出現以前の、何百万年をもってはかられる時間のなかに自然が存在したということは、この観念論的理論のばかばかしさをしめしている。

マッハは書いている、「生理学的関係では、時間と空間は、感性的感覚とならんで生物学的に合目的的な適応反応の喚起（Auslösung）を規定する方向づけの感覚の体系である。物理学的関係では、時間と空間は物理学的諸要素相互間の特殊な依存関係である」（同上、四三四ページ）。

相対主義者のマッハは、種々の関係のなかで時間概念を考察することだけにとどまっている！　そして、彼は、デューリングと同じように、足ぶみしている。「要素」が感覚であるならば、物理学的要素相互間の依存関係は、人間のそとに、人間以前に、有機的物質以前に存在することはできない。もしも時間と空間の感覚が人間に生物学的に合目的的な方向づけをあたえることができるとすれば、それはもっぱら、これらの感覚が人間のそとにある客観的実在

を反映する、という条件のもとにおいてだけそうできるのである。人間は、もしも彼の感覚が彼に環境についての客観的にただしい観念をあたえないならば、環境に生物学的に適応することはできないであろう。空間と時間にかんする学説は、われわれの感覚が物体または物の像であるのか、あるいは、物体がわれわれの感覚の複合であるのか、という認識論の基本問題の解決に不可分にむすびついている。マッハは、ただこれら二つの解決のあいだでまごついているだけである。

現代の物理学では、絶対時間、絶対空間にかんするニュートンの見解（四四二—四四四ページ）、時間そのもの、空間そのものにかんする彼の見解が支持されている、と彼はいう。マッハは、あきらかに、この世に唯物論者や唯物論的認識論が存在していることには目もくれないで、この見解は「われわれには」無意味なものに思われる、とことばをつづけている。しかし、実践上ではこの見解は無害で(unschädlich, 四四二ページ）あった、だから長いあいだ批判をうけなかった、と。

唯物論的見解が無害であるというこの素朴な意見で、マッハはしっぽを出してしまった！　第一に、観念論者たちがこの見解を「きわめて長いあいだ」批判しなかった、と言うのはただしくない。マッハはこの問題についての観念論的認識論と唯物論的認識論との闘争をたんに無視しているだけである。彼は両者の見解の率直で明瞭な叙述を避けている。第二に、マッハは、彼が論駁している唯物論的見解を「無害である」と認めるとき、本質的にはまさにそのことによってこの見解のただしいことを認めているのである。というのは、ただしくないものがどうして何百年ものあいだ無害でいることができようか？　マッハがもてあそぼうとこころみた実践の基準は、どこへいってしまったのか？　時間と空間の客観的実在性にかんする唯物論的見解が「無害」であることは、ただ、自然科学が時間と空間の限界外に、物質的世界の限界外に出ることをせず、こうした仕事を反動哲学の教授たちにまかせている、ということによってだけ可能である。このような「無害であること」は、ただしいということと同じ価値をもっている。

マッハの時間と空間についての観念論的見解こそが「有害」である。というのは、それは、第一に、信仰主義への扉をすっかりあけっぱなしにしておくからであり、第二に、マッハ自身を反動的結論へとさそいこむからである。たとえば、一八七二年にマッハは、「化学的諸元素を三次元の空間内に表象しなければならない、ということはない」（『仕事の保存〔の法則の歴史と起源〕』、二九ページ、五五ページでもくりかえしている）と書いた。このようにふる

まうことは、「どんなに不必要な制限をわれわれはここで自らにくわえているかを教える」ことができるのであって、「たんに考えられたもの（das bloss Gedachte）を空間的に、すなわち見えるものや触れられるものと関係づけて考える必要性がないのは、このものを一定の音の高さにおいて考える必要性がないのと同様である」（二七ページ）。「なにゆえにいままで満足な電気理論をつくりだすにいたっていないか、ということは、おそらく、人々が電気現象を終始一貫して三次元の空間内での分子過程によって説明しようとした、ということによるものである」（三〇ページ）。

一八七二年にマッハが公然と弁護した、率直で混乱していないマッハ主義の観点からのこの議論は、まったく争う余地がない。すなわち、分子、原子、一言でいって化学的元素が感覚できないのであれば、それらは「たんに考えられたもの」（das bloss Gedachte）である、ということになる。そうである以上は、また空間と時間とが客観的＝実在としての意義をもたない以上は、原子はかならずしも空間的に表象される必要がない、ということは明白である！物理学や化学には、物質がそのなかで運動する三次元の空間に「みずからを制限」させておけ、それにもかかわらず、電気の説明のためには、その要素を三次元でない空間のなかにもとめてもよいというのだ！

マッハはこうしたばかばかしいことを一九〇六年に（『認識と誤謬』第二版、四一八ページ）くりかえしているのに、わが国のマッハ主義者たちはこれを用心ぶかく避けている、――これは当然である。というのは、そうでないと、彼らは空間についての観念論的見解と唯物論的見解についての問題を、ごまかしたり対立を「和解させる」試みをすることなしに、端的に提起しなければならなかったであろうから。内在論学派の頭目の一人アントン・フォン・ルクレールが、その当時、マッハがまったく無名で、「正統的物理学者たち」から彼の論文を印刷することを拒否されてさえいたとき、すなわち七〇年代に、マッハのまさにこの議論を、注目すべき唯物論の否認ならびに観念論の承認として、全力をあげてすばやくとりあげた、ということもまた、同じように当然である！　というのは、その当時ルクレールは、「内在論学派」という「新しい」呼び名をまだ考えだしていなかったか、またはシュッペ、シューベルト－ゾルデルン、またはJ・レームケから借用しないで、率直に批判的観念論者と名のっていたのであるから。* 自分の哲学的著作のなかで率直に信仰主義を説教している、このあいまいさのない信仰主義の弁護者は、即座にマッハを、このようなことばを述べたからには、偉大な哲学者であり、「ことばの最良の意味での革命家」（二五二ページ）である、

と宣言した。そして、彼はまったくただしかった。マッハの議論は自然科学の陣営から信仰主義の陣営への移行である。自然科学は、電気の原子である電子を、三次元の空間のなかに、一八七二年にも一九〇六年にも探究したし、いま現に探究しており、そして見いだしている、――すくなくもさぐりあてている。自然科学は、その研究している物質が三次元の空間のなか以外には存在しないこと、したがってまたこの物質の粒子もまた、たとえそれがわれわれが見ることのできないほど小さなものであるにしても、「かならず」同じ三次元の空間のなかに存在する、ということについて、考えこんだりなどはしない。科学が物質の構造の問題で巨大な輝かしい成功をおさめてきた一八七二年以来の三〇年以上のあいだに、空間と時間についての唯物論的見解は依然として「無害」なままであった、すなわち従来どおりに自然科学と一致したままであったが、マッハとその一派の反対の見解は、信仰主義への「有害」な降伏であった。

＊ アントン・フォン・ルクレール『バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の実在論』、プラハ、一八七九年。

マッハはその『力学』で、n次元の思考可能な空間の問題を研究している数学者を弁護し、彼らはその研究から生じる「法外な」結論にたいして責任がある、という非難から弁護している。この弁護がまったく正当であることは、争う余地のないものであるが、しかし、この弁護においてマッハがどのような認識論上の立場をしめているか、に注意しなければならない。マッハは言う、最新の数学は、思考可能な空間としてのn次元の空間にかんするきわめて重要で有益な問題を提起したが、しかし三次元の空間だけが依然として「現実の場合」(ein wirklicher Fall)である(第三版、四八三―四八五ページ)。であるから、「地獄のおき場所にこまった多くの神学者」や心霊論者たちが、第四番目の次元から自分のために利益をひきだそうとのぞんでも、むだであった、と(同上)。

たいへんけっこう！　マッハは神学者や心霊論者の仲間になるのをのぞんでいない。しかし、マッハはその認識論において、なにによって彼らから一線を画するのか？　三次元の空間だけが現実的なものである、ということによってだ！　だが、もしも諸君が空間と時間とに客観的実在性を認めないとすれば、それは神学者とその一派にたいしてどのような弁護の役をするだろうか？　諸君が心霊論者たちから遠ざかる必要があるときには、諸君はだまって唯物論から借用するという方法をもちいる、ということになるではないか？　というのは、唯物論者は、現実の世界、わ

われわれによって感覚される物質を客観的実在と認めることによって、そこから、時間と空間の限界外に出る人間の構想物はどんなものでも、またどんな目的のためのものでも現実的でないと結論する権利をもっているのであるから。ところが、マッハ主義者諸君よ、諸君は、唯物論とたたかうときには、「現実」にたいして客観的実在性を否認しながら、一貫した、最後までおそれを知らない、公然たる観念論とたたかう必要のあるときには、ふたたびこっそりとこの客観的実在性を密輸入しているのである！　もしも時間と空間の相対的な概念のなかには相対性以外のなにものもないとすれば、もしもこれらの相対的概念によって反映される客観的（すなわち人間にも人類にも依存しない）実在がないとすれば、どうして人類は、人類の大多数は、時間と空間のそとにある存在物についての概念にたいする権利をもてないことがあろうか？　もしもマッハが電気の原子または原子一般を三次元の空間のそとに探求する権利があるとすれば、どうして人類の大多数に、原子または道徳の基礎を三次元の空間のそとに探求する権利がなかろうか？

「第四次元の助けによって出産をさせたという産科医は、まだ現われていない」とマッハは同じ場所で書いている。

すばらしい論証だ——ただし、実践の基準を客観的真理、われわれの感性的世界の客観的実在性の確証とみなすものにとってだけ。もしもわれわれの感覚がわれわれに、われわれから独立して存在する外界の、客観的にただしい像をあたえるならば、そのときには、産科医をひきあいにだし、人間の全実践をひきあいにだすこの論拠は役にたつ。しかし、そのときには、哲学的流派としての全マッハ主義はなんの役にもたたない。

マッハは一八七二年の自分の著作を引き合いにだしながらつづけている、「だが、私は、私がこのことについて考え、かたり、書いたことを援用して、なんぴとかが怪談の弁護をする（die Kosten einer Spukgeschite bestreiten）ことのないように、と希望する」と。

ナポレオンが一八二一年五月五日に死んだのではないと希望するわけにはゆかない。マッハ主義がすでに内在論者の役にたったし、かつまた役だちつづけているときに、それが「怪談」の役にたたないように希望するわけにはゆかないのである！

そうだ、あとでわかるように、内在論者だけの役にたったのではない。哲学的観念論とは、かくされた、着かざった怪談にすぎない。ところで、経験批判論のドイツの代表者たちにおとらずわざとらしい、この哲学的思潮のフランスおよびイギリスの代表者たちを見たまえ。ポアンカレは言う、空間と時間の概念は相対的である、そして、それゆ

えに（非唯物論者にとってはこれは実際に「それゆえに」なのだ）「自然がわれわれにこれらを」（これらの概念を）「あたえる」（または、おしつける、impose）「のではなく」、「われわれがそれらを自然にあたえるのである。なぜなら、われわれにはそれが便利だからである」と（前掲書、六ページ）。これなら、ドイツのカント主義者たちが大喜びをするのももっともだ、ということにならないだろうか？これは、徹底した哲学上の学説は、自然か、あるいは人間の思考か、のどちらかを第一次的なものとみなさなければならない、というエンゲルスの言明を確認するものではあるまいか？

イギリスのマッハ主義者カール・ピアスンの見解はまったく明確である。彼は言う、「われわれは、空間も時間も実在的存在を有すると主張することはできない。それは、物のなかにあるのではなく、われわれが物を知覚する仕方（our mode）のなかにある」（前掲書、一八四ページ）。これは率直でろこつな観念論である。「空間と同じように、それ〔時間〕は、あの偉大な分類機械である人間の認識能力がそれによってその材料を配列する（arrange）手段」（文字どおりには計画、plans）「の一つであるとわれわれには思われる」（同上）。K・ピアスンが例によって、正確で明白なテーゼの形で述べている彼の最後の結論は、次のようである、「空間と時間は、現象世界（phenomenal world）の実在ではなく、われわれがそのもとに事物を別々に知覚するところの仕方」（様式、modes）「である。それらは無限大でも無限に分割しうるものでもなくて、われわれの知覚の内容によって本質的に（essentially）制限されている」（一九一ページ。空間と時間にかんする第五章の要約）。

唯物論の良心的で正直な敵ピアスン――くりかえして言うが、マッハは再三彼と自分との完全な一致を言いあらわしており、彼もまたマッハと自分との一致について率直に語っている――は、自分の哲学のために特別な看板をつくらず、また少しも遠まわしな言いかたをしないで、彼が自分の哲学的路線をそこからひきだした古典家たち、すなわちヒュームとカントの名をあげている（一九二ページ）！

また、ロシアにはマッハ主義が空間と時間の問題について「新しい」解決をあたえたものと信じている素朴な人々がいたとしても、イギリスの文献では、一方では自然科学者たちが、他方では観念論哲学者たちが、マッハ主義者K・ピアスンにたいしてただちにかつまったくはっきりした態度をとった。たとえばここに生物学者ロイド・モーガンの批判がある、「物理学そのものは、現象世界を、研究者の心にたいして外的な、そして〔その目的上それとは〕〔レーニンの省略した部分〕独立したものと認めている」。

しかるに、ピアスン教授は「観念論的立場」をとっている。「科学としての物理学は、空間と時間を率直に客観的な用語をもちいてとりあつかうのが賢明である、と私は思う。そうしても、生物学者は空間内における生物体の分布を、また地質学者は時間内におけるその分布をやはり討論できるわけであって、その場合に、彼らのとりあつかっているものが結局は感覚的印象や、蓄積された感覚的印象や、一定の形態の知覚にすぎない、ということをその読者に思いださせるために話を中途でやめることはない。……こうしたすべてのことは十分に真実であるかもしれないが、しかしそれは、物理学においても生物学においても場所ちがいである」(三〇四ページ)。ロイド・モーガンは、エンゲルスが「恥ずかしがりの唯物論」と呼んだ不可知論の代表者である。そして、この哲学の傾向がどのように「和解的」であるにしても、それでもやはり、ピアスンの見解を自然科学と和解させることは不可能であることがわかった。ピアスンにあっては、「はじめは心が空間内にあり、のちには空間が心の内にある」ということになる、**ともう一人別の批評家は言っている。K・ピアスンの弁護者ライル(R. J. Ryle)はこう言いかえした、「カントの名前とむすびついている空間と時間の本性にかんする学説が、バークリ僧正の時代以来、人間の知識についての観念論的理論にたいしてくわえられた最も重要な積極的な追加である、ということにはうたがいはありえない。『科学入門』の注目にあたいする特徴の一つは、イギリスの科学者の著作ではおそらく最初と思われるが、われわれが同書を読むと〔ただちに〕カントの学説の一般的真理の完全な承認、その短くはあるが明白な解明を見いだすということである……」***。

* 『自然科学』(77)、第一巻、一八九二年、三〇〇ページ。

** J・M・ベントリ『哲学評論』(78)、第六巻、第五号、一八九七年九月号所載のピアスン論、五二三ページ。

*** R・J・ライル『自然科学』、一八九二年八月号所載のピアスン論、四五四ページ。

このようにして、イギリスでは、マッハ主義者自身にも、自然科学者の陣営からのその反対者にも、専門哲学者の陣営からのその支持者にも、時間と空間の問題についてのマッハの学説の観念論的性格にかんしては、いささかの疑問もない。マルクス主義者のつもりでいるロシアの若干の著作家たちだけが、このことに「気がつかなかった」のである。

「エンゲルスの多くの個々の見解、たとえば『純粋な』空間と時間にかんする彼の観念は、いまではもはや古くさくなっている」と、たとえばヴェ・バザーロフは『概説』で書いている。

そうだ、いかにも！　唯物論者エンゲルスの見解は古びたが、観念論者ピアスンと混乱した観念論者マッハの見解は最新のものである！　ここでなによりも奇妙なことは、バザーロフが、空間と時間についての見解、すなわち、その客観的実在性を承認するのかまたは否定するのかという問題が、この筆者がそのつぎの辞句のなかでかたっている「世界観の出発点」に対置されて、「個々の見解」のなかにかぞえいれられることができるということをうたがいさえもしない、ということである。これは、エンゲルスが、前世紀の八〇年代のドイツ哲学に言及したときにかたったところの「折衷的な乞食スープ」の明瞭な見本である。というのは、マルクスとエンゲルスの唯物論的世界観の「出発点」に時間と空間の客観的実在性にかんする彼らの「個々の見解」を対置することは、諸君が、マルクスの経済学理論の「出発点」に剰余価値についての彼の「個々の見解」を対置する場合と同じような、はなはだしいたわごとであるから。時間と空間の客観的実在性にかんするエンゲルスの学説を、「物自体」の「われわれにとっての物」への転化にかんする彼の学説から、客観的真理と絶対的真理、すなわち感覚においてわれわれにあたえられている客観的実在の彼による承認から、——自然の客観的な合法則性、因果性、必然性の彼による承認から——切りはなすことは、完全にまとまった哲学を雑炊へと転化させることを意味する。バザーロフは、すべてのマッハ主義者と同様に、時間と空間についての人間の概念が変化しうるものであるということ、その性格がきわめて相対的であるということを、人間と自然はただ時間と空間のなかだけに存在し、坊主主義によってつくりだされ、無知ならちひしがれた人類大衆の空想によってささえられているところの、時間と空間のそとにある存在物は、病的な幻想であり、哲学的観念論の妄想であり、不当な社会制度の不当な産物であるという事実が変化しないものである、ということと混同したために、しどろもどろになってしまったのである。物質の構造とか、食物の化学的成分とか、原子や電子にかんする科学の学説は、古くさくなることがあるし、日一日と古くさくなっている。だがしかし、人間が思想を食物とすることができない、という真理、ただたんなるプラトニック・ラヴだけでは子供をうむことができない、という真理は、古びることができない。時間と空間の実在性を否定する哲学は、これらのあとの真理を否定することと同様にばかげており、内的にくさっており、いつわりである。観念論者たちや不可知論者たちの小細工は、パリサイ人によるプラトニック・ラヴの説教と同様に、おおむね偽善的なものである！

われわれの時間と空間の概念が相対的であることと、こ

の問題で唯物論的路線と観念論的路線とが認識論の限界内で絶対的に対立していることとのあいだの違いを例解するために、きわめて古いかつきわめて純粋な「経験批判論者」、すなわちヒューム主義者のシュルツェ・エネジデムスから、一七九二年に書かれた特徴的な引用をもう一つしよう。

「われわれの内なる表象や思想の性状から『われわれのそとなる事物』の性状が……推論されるものならば」、「空間と時間とは、われわれのそとにあるなんらかの現実的なもの、実在的に存在するものである。（なぜなら、物体の存在は現存する（vorhandenen）空間のなかだけで、変化の存在は現存する時間のなかだけで考えられるものであるから）」（前掲書、一〇〇ページ）。

まさにそのとおりだ！　唯物論およびそれへのどんなにわずかの譲歩でさえもきっぱりと否認しながら、ヒュームの追随者シュルツェは一七九二年に、空間と時間の問題のわれわれのそとにある客観的実在にたいする関係の問題を、まさに、唯物論者エンゲルスがこの関係を一八九四年に、（『反デューリング論』のエンゲルスの最後の序文は一八九四年三月二三日付である）えがいているのと同じようにえがいている。このことは、一〇〇年間にわれわれの時間と空間の観念が変化せず、これらの観念の発展についての膨大な新しい材料（ヴォロシーロフ＝チェルノフもヴォロシーロフ＝ヴァレンチノフも、エンゲルスを論破するためにそうした材料なるものを指摘している）があつめられなかった、ということを意味するのではない、――このことは、基本的な哲学的路線としての唯物論と不可知論との相互関係は、わがマッハ主義者どもがどんなに「新しい」呼び名で着かざっても変化しえない、ということを意味するのである。

ボグダーノフもまた、観念論と不可知論という古い哲学に「新しい」呼び名以外にはまったくなにものをもつけくわえていない。彼が、生理学的空間と幾何学的空間、または感官知覚の空間と抽象的空間との違いについてのヘリングとマッハの考察をくりかえすとき（『経験一元論』第一巻、二六ページ）、彼はまったくデューリングの誤りをくりかえしている。人間はまさに種々の異なった感覚器官の助けをかりてどのようにして空間を知覚するか、また、長い歴史的発展によって、これらの知覚から空間の抽象的な概念をどのようにしてつくりだすか、という問題と、人類のこれらの知覚およびこれらの概念に、人類から独立した客観的実在が照応しているかどうか、という問題とは、まったく別の事がらである。このあとの問題が唯一の哲学的問題であるのに、ボグダーノフは、それがまえの問題にか

んする詳細な研究の下づみになっていることに「気がつかなかった」。そしてそのゆえに、エンゲルスの唯物論をマッハの混乱にはっきりと対置することができなかったのである。

時間は、空間と同じように、「種々の人間の経験の社会的一致の形式であり」(前掲書、三四ページ)、その「客観性」とは「普遍妥当性」である(同上)。

これはまったくのいつわりである。大部分の人類の経験の社会的一致を表現している宗教もまた、普遍妥当的である。しかし、たとえば、地球の過去や天地創造についての宗教の教義には、いかなる客観的実在も照応していない。地球は、あらゆる社会以前に、人類以前に、有機的物質以前に、存在していた、一定の時間の経過中に、他の遊星にたいして一定の空間内に存在していた、という科学の学説――この学説(これもまた、宗教のおのおのの発展段階が相対的であるように、科学のおのおのの発展段階上で相対的であるとはいいながら)には、客観的実在が照応している。ボグダーノフにあっては、空間と時間の種々の形式は人々の経験とその認識能力とに適応する、と結論されている。実際にはまさにその反対であって、われわれの「経験」とわれわれの認識とが、客観的な空間と時間とにますます適応してゆき、それをますますただしく、ますます深刻に反映するのである。

六　自由と必然性

『概説』の一四〇―一四一ページでア・ルナチャルスキーは、『反デューリング論』のなかのこの問題にかんする「すてきなページ」*でエンゲルスがあたえたこの問題の「おどろくばかり明快適確な」特徴づけに完全に同意している。

＊ ルナチャルスキーは言う、「……宗教的経済学のすてきなページ……。非宗教的読者の微笑をまねくおそれがあるが、私はこう言う」。君の意図がどんなによいものであろうとも、同志ルナチャルスキーよ、君が宗教をもてあそんでいることは、微笑ではなく、嫌悪を呼びおこす。(三)

ここには実際に多くのすてきなものがある。そしてなによりも「すてき」なのは、ア・ルナチャルスキーも、マルクス主義者のつもりでいる他のマッハ主義者たちの一団も、自由と必然性についてのエンゲルスの議論の認識論的意義に「気がつかなかった」ということである。読むことは読んだ、そして写すことは写した、しかし、なにがなんだかわからなかった。

エンゲルスは言っている、「ヘーゲルは、自由と必然性

の関係をはじめてただしく述べた人である。彼にとっては、自由とは必然性の洞察である。『必然性が盲目なのは、それが理解されないかぎりにおいてのみである』。自由は、夢想のうちで自然法則から独立する点にあるのでなく、この法則を認識すること、そしてそれによって、これらの法則を特定の目的のために計画的に作用させる可能性を得ることにある。これは、外的自然の法則にも、また人間そのものの肉体的および精神的存在を規制する法則にも、そのどちらにもあてはまることとである、——この二部類の法則は、せいぜいわれわれの観念のなかでだけたがいに分離できるのであって、現実には分離できないものである。したがって、意志の自由とは、事がらについての知識をもって決定をおこなう能力をさすものにほかならない。だから、ある特定の、問題点についてのある人の判断がより自由であればあるほど、この判断の内容はそれだけ大きな必然性をもって規定される。……だから、自由とは、自然的必然性（Naturnotwendigkeiten）の認識にもとづいて、われわれ自身ならびに外的自然を支配することである」（ドイツ語第五版、一一二—一一三ページ）〔全集、第二〇巻、一一八—一一九ページ〕。

これらすべての議論がどのような認識論的前提にもとづいているかを、しらべてみよう。

第一に、エンゲルスはその議論の最初から、自然法則、外的自然の法則、自然的必然性——すなわち、マッハ、アヴェナリウス、ペツォルトおよびその一派が「形而上学」であると宣言しているものをすべて、認めている。もしもルナチャルスキーがエンゲルスの「すてきな」論議についてすこしでもよく考えてみようとしたならば、彼は、自然の合法則性を否定したり、あるいはそれをたんに「論理的なもの」であると宣言したり、等々する不可知論や観念論と唯物論的な認識論との基本的な違いを見ないでいることはできなかったであろうに。

第二に、エンゲルスは自由と必然性の「規定」、反動教授たち（アヴェナリウスのたぐいの）およびその弟子たち（ボグダーノフのたぐいの）がなによりもまずそれにたずさわっている、あのスコラ的な規定をひねりだすことに従事しているのではない。エンゲルスは、一方では人間の認識と意志を、他方では自然的必然性をとりあげ、そしてあらゆる規程、あらゆる定義のかわりに、自然的必然性が第一次的であり、人間の意志と認識は第二次的である、と率直に言っている。後者は前者に不可避的に、必然的に適応しなければならない。エンゲルスはこのことを自明のものとみなしているので、自分の見解の解明のためによけいなことばをついやしていない。ただロシアのマッハ主義者

たちだけが、エンゲルスの唯物論の一般的規定（自然が第一次的なものであり、意識は第二次的なものである。この点についてのボグダーノフの「疑惑」を思いだしてもらいたい！）に苦情を言い、しかも同時に、エンゲルスがこの一般的かつ基本的な規定を特殊的に適用しているその一つの場合を、「すてきな」かつ「おどろくばかり適確な」ものだとみなすことができたのだ！

第三に、エンゲルスは「盲目的必然性」の存在をうたがってはいない。彼は、人間によって認識されていない必然性の存在を認めている。これはさきに引用した断片からきわめて明白にわかる。そうであるのに、マッハ主義者たちの観点から見れば、つぎのような疑問がおこる、どのようにして人間は自分が知らないものの存在を知ることができるのか？　認識されていない必然性の存在を知るのか？これは「神秘説」ではあるまいか、「形而上学」ではあるまいか、「物神」や「偶像」を認めることではあるまいか、「カント主義的な認識不可能な物自体」ではあるまいか？もしもマッハ主義者たちがとくと考えてみたならば、彼らは、一方では物の客観的本性が認識可能であることについての、また、「物自体」の「われわれにとっての物」への転化についてのエンゲルスの議論と、他方では盲目的な、認識されていない必然性にかんする彼の議論との、完全な同一性に気がつかないではいられなかったであろう。おのおのの人間個体における意識の発展と、全人類の集団的知識の発展とは、一歩ごとに、認識されていない「物自体」が、認識された「われわれにとっての物」へと転化することと、盲目的な、認識されていない必然性、「必然性自体」が、認識された「われわれにとっての必然性」へと転化することを、われわれにしめしている。認識論的には、この二つの転化のあいだにはいかなる決定的な区別もない。というのは、この二つの場合に基本的観点は同一のもの、すなわち唯物論的な観点であり、外界の客観的実在性と外的自然の法則の客観的実在性の承認であるから。そして、その場合に、この世界〔外界〕もこれらの法則も人間にとって完全に認識可能であるが、しかしいかなるときにも人間がそれらをのこるところなく認識しつくすことはできないということを承認しているのであるから。われわれは気象上の諸現象における自然的必然性を知らない。そして、そのかぎりわれわれは不可避的に天候の奴隷である。しかし、この必然性を知らないでもそれが存在する、ということをわれわれは知っている。この知識はどこから出てくるか？物はわれわれの意識のそとに、かつそれから独立して存在する、という知識が出てくるところ、すなわちわれわれの知識の発展から、それは出てくるのであって、この発展は、

対象がわれわれの感覚器官に作用するときには無知識が知識と交代し、また逆に、このような作用の可能性がのぞかれるときには知識が無知識に転化する、ということを各人に何百万回となくしめしているのである。

第四に、さきに引用した議論で、エンゲルスはあきらかに、哲学における「命がけの飛躍」の方法を適用している。すなわち、理論から実践への飛躍をしている。わが国のマッハ主義者たちがそのあとをおっているあの学識のある（しかも愚かな）哲学教授たちは一人として、「純粋科学」の代表者たちにとっては恥ずべきこのような飛躍を、いまだかつてあえてしたことがない。彼らにあっては、なんとかしてよりこみいった「定義」をことばのうえで料理することを必要とする認識論と、実践とは、まったく別の問題である。エンゲルスにあっては、生きた人間的実践のすべてが認識論そのもののなかに侵入して、真理の客観的基準をあたえる。すなわち、われわれが自然の法則を知らないあいだは、この法則は、われわれの認識からはなれて、そのそとに存在し、かつ作用しており、われわれを「盲目的必然性」の奴隷にしている。われわれが、われわれの意志やわれわれの意識から独立して（マルクスが何千回もくりかえしたように）作用しているこの法則をひとたび知ったならば、われわれは自然の主人である。人類の実践のなかに現われでる、自然にたいする支配は、自然の現象や過程が人間の頭脳のなかに客観的にただしく反映した結果であり、この反映が（実践がわれわれにしめすところのものの限界内では）客観的・絶対的・永久的な真理である、ということの証拠である。

では、われわれは総括としてなにを得るか？　エンゲルスの議論におけるおのおの歩み、ほとんど文字どおりのおのおのの辞句、おのおのの命題は、全面的にかつもっぱら弁証法的唯物論の認識論のうえにうちたてられており、感覚の複合としての物体だとか、「要素」だとか、「感覚的観念とわれわれのそとに存在する現実との一致」だとかその他等々についてのマッハ主義的なたわごとのすべてを正面からうちたおす前提のうえにうちたてられている。マッハ主義者たちは、こんなことではすこしも動揺することなく、唯物論をなげすて、弁証法についてはつかいふるされた平凡な事がらをくりかえし（ベルマン流に）、しかも同時に、弁証法的唯物論の適用の一つを両手をひろげて一斉にうけいれているのだ！　彼らは自分の哲学を折衷主義的な乞食スープから汲みとった。そして、彼らはこのようなスープを読者にご馳走しつづけている。彼らはマッハから不可知論の切れっぱしと観念論の一つまみをとってきて、これをマルクスの弁証法的唯物論の切れっぱしと結合し、

こうして、こうした雑炊が弁証法的唯物論の発展である、とさえずっている。彼らは、マッハ、アヴェナリウス、ペツォルトおよびその他すべての彼らの権威者たちが、（自由と必然性についての）問題のヘーゲルとマルクスによる解決について、すこしも理解していないとしても、それはまったくの偶然である、と考えている。ただたんに、これこれの本のこれこれのページを読まなかっただけのことで、これらの「権威者たち」が、一九世紀の哲学のほんとうの進歩についてはまるっきり無知であったし、いまなおそうであるとか、哲学上の蒙昧主義者であったし、いまなおそうであるとかいうことに問題があるのではけっしてない、と考えている。

ここに、このような蒙昧主義者であるウィーン大学の哲学の正教授エルンスト・マッハの議論がある。すなわち、『決定論』または『非決定論』の立場のどちらがただしいかは、証明されない。科学が完全なものになるか、または科学とは不可能であるということが証明されるか、そのいずれかの場合にだけこの問題を決定することができよう。ここで問題になっているのは、まさに、人々が従来の研究の成功か、または失敗か、そのどちらにより大きな主観的重み（subjektives Gewicht）をおくかにしたがって、人人が物の観察にもちこむ（man heranbringt）前提である。しかし研究するにあたっては、どの思想家も必然的に理論的には決定論者である」（『認識と誤謬』、ドイツ語第二版、二八二―二八三ページ）。

純粋理論が注意ぶかく実践からわけへだてられている場合に、これがはたして蒙昧主義でないだろうか？ 決定論が「研究」の領域に制限され、道徳や社会的活動の領域、「研究」以外のその他すべての領域では、問題が主観的評価にゆだねられている場合には？ 私の研究室では私は決定論者である、とこの学識豊かな衒学者は言う。しかし、決定論のうえにうちたてられた、理論をも実践をも包括する全体的な世界観について哲学者が配慮すべきだ、ということについては何も言われていない。マッハが平凡なことを言っているのは、自由と必然性との相互関係にかんする問題が彼には理論的にまったくあきらかになっていないからである。

「……おのおの新しい発見は、われわれの洞察の欠陥をあばきだし、依存関係には、これまでに注意されていなかった残りのものがあることをあらわにする」（二八三ページ）。……すてきだ！ この「残りのもの」こそが、われわれの認識がますます深く反映してゆく「物自体」なのか？ けっしてそうではない。「……こうして、理論では極端な決定論を代表するものでも、実践的には非決定論者

にとどまらなければならない」（二八三ページ）。……そこで協調的にわけあうことになった。* 理論は教授どもに、実践は神学者どもに！ あるいは、理論では客観主義（すなわち「恥ずかしがりの」唯物論）、実践では「社会学における主観的方法」[30]。レセヴィチからチェルノフにいたるまでのロシアの小市民階級のイデオローグであるナロードニキたちが、この平凡な哲学に共鳴していることは、おどろくにあたらない。マルクス主義者のつもりでいる人々が、マッハの、とくにばかげた結論をはずかしそうにかくしながら、こんなたわごとに夢中になったということは、これはまったく悲しむべきことである。

* マッハは『力学』でこう言っている、「宗教的見解は、各人がそれを強制されたり、また他の領域に属する物のうえにそれをうつしいれたりしないかぎり、各人に最も固有な私事にとどまる」（フランス語訳、四三四ページ）〔ドイツ語版、四九四ページ〕。

しかし、意志の問題にかんしては、マッハは混乱や中途半端な不可知論にとどまらないで、ずっとさきへとすすんでいる。……『力学』を読むとこうある。「われわれの飢餓感は、硫酸が亜鉛をもとめる傾向とそれほど本質的に異なったものではなく、またわれわれの意志は土台にたいする石の圧力とそれほど異なっていない」。「われわれはそのとき」（すなわちこのような見解のもとでは）、「われわれ自身をわれわれにとってもはや理解できない分子の塵状の塊まりへと解消したり、あるいは自然を幽霊の体系へと解消したりする必要がなくなり、自然をふたたびより近く感じるであろう」（フランス語訳、四三四ページ）〔ドイツ語版、四九三―四九四ページ〕。このようにして、唯物論（「分子」または電子「の塵状の塊まり」、すなわち物質的世界の客観的実在性の承認）は必要ではなく、世界を精神の「他在」と認めるような観念論も必要ではないが、しかし、世界を意志と認める観念論ならば可能である！ われわれは唯物論よりも高いばかりでなく、ヘーゲル「とかいう人」の観念論よりも高いが、ショーペンハウアー流の観念論に媚を呈することはいやではない！ マッハが哲学的観念論に近づいているといわれるたびに、無実の罪をきせられたという格好をよそおうわが国のマッハ主義者どもは、ここでもまたこの慎重さを要する点についてもっぱらだまっていることをえらんだ。けれども、哲学上の文献では、すなわち主意論的観念論へ傾いていることをとくに指摘していないようなものに出あうことは、困難である。J・バウマンがこのことを指摘した。* ――そして、彼を論駁したマッハ主義者、H・クラインペーターも、この点については反

論しないで、こう言明した。もちろん「自然科学において支配している形而上学的経験論」（すなわち自然発生的唯物論）「よりもカントやバークリのほうがマッハに近い位置にいる」と（『体系的哲学のためのアルヒーフ』第六巻、八七ページ）。E・ベッヒャーもこのことを指摘して、もしもマッハがある箇所で主意論的形而上学をみとめ、他の箇所でそれを拒否しているとすれば、それはただ彼の用語法が気ままかってなものである、ということを証明するものにすぎず、実際には主意論的形而上学へのマッハの近さはうたがいのないものであると強調している。** この形而上学（すなわち観念論）が「現象学」（すなわち不可知論）に混入している、ということをルッカも認めている。*** 同じことをW・ヴントも指示している。**** マッハが「主意論的形而上学に無縁ではない」現象論者であることは、ユーバーヴェーク－ハインツェの近世哲学史にかんする入門書もまた確認している。†

* 『体系的哲学のためのアルヒーフ』、一八九八年、第四巻の二、六三ページ。マッハの哲学的見解にかんする論文。

** エーリッヒ・ベッヒャー『E・マッハの哲学的見解』、『哲学評論』第一四巻、第五号、一九〇五年、五三六、五四六、五四七、五四八ページ。

*** E・ルッカ『認識問題とマッハの「感覚の分析」』、『カント研究』第八巻、一九〇三年、四〇〇ページ。

**** 『体系的哲学』、ライプチヒ、一九〇七年、一三一ページ。

† 『哲学史綱要』第四巻、第九版、ベルリン、一九〇三年、二五〇ページ。

一言でいえば、マッハの折衷主義と、観念論への彼の傾斜とは、ロシアのマッハ主義者たち以外の、すべての人々にとって明白である。

第四章　経験批判論の戦友であり後継者である哲学的観念論者たち

これまでわれわれは、経験批判論をそれだけ切りはなして吟味してきた。いまやこれを、その歴史的発展のなかで、他の哲学上の諸流派との連関と相互関係のなかで考察しなければならない。まずはじめにここで問題になるのは、マッハとアヴェナリウスのカントにたいする関係である。

一　左からと右からのカント主義の批判

マッハもアヴェナリウスも、前世紀の七〇年代、すなわち「カントにかえれ!」がドイツの教授仲間のあいだでの流行の合言葉であったときに、哲学の活動舞台に現われた。経験批判論の基礎をすえたこの二人もまた、自分の哲学的発展をまさにカントからはじめた。マッハは書いている、「私が最大の感謝の念をもって認めているように、彼（カント）の批判的観念論は私のあらゆる批判的思考の出発点であった。しかし、この出発点にとどまることは私にはできなかった。それどころか、私はすぐにふたたびバークリの見解に近づいた」、そしてそののち「ヒュームの見解に似た見解に到達した。……今日でもなお私は、カントにくらべてバークリとヒュームを、はるかに首尾一貫した思想家だとみなさずにはいられない」（『感覚の分析』〔ロシア語版〕二九二ページ〔ドイツ語版、二九九ページ〕）。

このように、カントからはじめて、バークリとヒュームの路線にそってすすんだということを、マッハはきわめてはっきりと認めている。アヴェナリウスを見よう。

その『「純粋経験の批判」への序説』（一八七六年）でアヴェナリウスは、すでに序言のなかで、「純粋経験の批判」ということばはカントの「純粋理性の批判」への自分の関係、「しかももちろん」カントにたいする「対抗的な関係」をさししめすものである、と強調している（前付四ページ、一八七六年版）。では、アヴェナリウスのカントにたいするこの対抗はどういう点にあるのか？　それは、カントが、アヴェナリウスの意見では、不十分にしか「経験を純化」

しなかった、という点にある。そして、この「経験の純化」こそは、アヴェナリウスがその『序説』で論じているところである（第五六、七二節、その他多く）。カントの経験にかんする学説をアヴェナリウスはなにから「純化する」のか？　第一に、アプリオリズム（先天主義）から。第五六節で彼は言う、「経験の内容から同様に『先天的悟性概念』の混入をとりのぞき、こうすることによって κατ' ἐξοχήν（すぐれて）純粋な経験を確立すべきではないか、またそうすることができるのではないかという問題は、私の知るかぎりでは、ここにはじめてこのような問題として提起されたのである」と。アヴェナリウスがこのようにして必然性と因果性との承認からカント主義を「純化した」のを、われわれはすでに見た。

　第二に、彼はカント主義を実体（第九五節）すなわち物自体の容認から純化している。物自体は、アヴェナリウスの意見によれば、「現実的経験の素材のなかにともにあたえられているものではなく、経験するものの思考によってはじめてそのなかにもちこまれるものである」。

　アヴェナリウスによる自分の哲学的路線のこの規定が、マッハの規定とまったく一致するものであって、表現が気どっている点でちがうだけだということは、すぐみることにしよう。しかし、まずはじめに、アヴェナリウスが、「経験の純化」、すなわち先天主義からの、また物自体の容認からのカント学説の純化についての問題を、彼が一八七六年に最初に提起した、と言っているのはまったく誤りである、ということをとくに指摘しておく必要がある。実際に、カント直後のドイツ古典哲学の発展は、アヴェナリウスがやったのとまったく同じ方向でカント主義を批判した。この方向はドイツ古典哲学において、ヒューム的不可知論の支持者であったシュルツェ－エネジデムスと、バークリ主義すなわち主観的観念論の支持者であったJ・G・フィヒテとによって代表された。シュルツェ－エネジデムスは、一七九二年にカントを、ほかならぬ先天主義（前掲書、五六、一四一ページ、その他多くのページ）および物自体を容認したという点で批判した。シュルツェは言った、われわれ懐疑論者、ないしはヒュームの支持者たちは、物自体を「あらゆる経験の外に」あるものとして否認する（五七ページ）。われわれは客観的知識を否認する（二五ページ）。われわれは空間と時間とがわれわれのそとに実在的に存在することを否認する（一〇〇ページ）。われわれは、必然性（一一二ページ）、因果性、力等々（一一三ページ）が経験のなかに現存する、ということを否認する。それらのものに「人間の観念のそとにあるなんらかの実在性」を帰することはできない（一一四ページ）。カントは、もしも

そうでないならば、われわれは考えることができないのだから、したがって先天的な思考法則はあるのだ、ということによって、「独断論的に」先天性を証明している。この推論は、「われわれの観念のそとに存在するものの客観的本性を……規定するために、以前から哲学でつかわれてきたものである」(一四一ページ)とシュルツェはカントに応酬している。このように論じるならば、物自体に因果性を帰することができよう(一四二ページ)。「客観的対象のわれわれにたいする作用が観念をうみだす、ということを、われわれはけっして経験しはしない(wir erfahren niemals)」、そしてカントは「(理性のそとに見いだされる)このあるものが、心情(Gemüt)とは異なった物自体であると考えられなければならない」ということをけっして証明しはしなかった。「しかし、いまや心情こそが、われわれのあらゆる認識の唯一の基礎と考えられることができる」(二六五ページ)。カントの純粋理性の批判は「したがって、すべての認識は、客観的対象の心情(Gemüt)にたいする作用によってはじまる、という命題をその思弁の基礎におき、しかものちに、この命題の真理性と実在性とをみずから論駁している」(二六六ページ)カントは観念論者バークリをいかなる点でも論破しなかった(二六八―二七二ページ)。

ここからして、ヒューム主義者シュルツェは、物自体にかんするカントの学説を、唯物論にたいする、すなわち、客観的実在が感覚においてわれわれにあたえられる、あるいは換言すれば、われわれの観念は客観的な(われわれの意識に依存しない)対象のわれわれの感覚器官にたいする作用によってうみだされる、という「独断論的な」断言にたいする、不徹底な譲歩としてこばんでいる、ということがわかる。不可知論者シュルツェは、不可知論者カントを、物自体の容認は不可知論に矛盾し、唯物論にみちびく、といって非難しているのである。主観的観念論者フィヒテもまた、われわれの自我に依存しない物自体のカントによる容認は「実在論」である(『全集』第一巻、四八三ページ)といい、また、カントは「実在論」と「観念論」とを「明白に」区別して「いない」といって、同様に――しかしいっそうきっぱりと――カントを批判している。フィヒテは、カントとカント主義者たちが、物自体を「客観的実在性の基礎」として容認し、このようにして批判的観念論と矛盾するにいたっている、ということのなかに、彼らがおどろくほど首尾一貫していないことを認めている。フィヒテはカントの実在論的解説者たちにむかってつぎのようにさけんだ、「諸君の地球は大きな象のうえによこたわっており、この大きな象は地球のうえによこたわっている。たんなる

思想にすぎない諸君の物自体が、自我にたいして作用するというのか！」（四八三ページ）。

このようにして、アヴェナリウスは、先天主義と物自体とからのカントの「経験の純化」を彼が「最初に」くわだてた、とか、彼はこのことによって哲学上の「新しい」流派をつくりだした、とか考えるとき、たいへんなまちがいをしていたのだ。実際には彼は、ヒュームとバークリ、シュルツェ－エネジデムスとJ・G・フィヒテの、古い路線をひきついだのである。アヴェナリウスは、自分は一般に「経験を純化している」のだ、と思っていた。実際には彼は、不可知論をカント主義から純化しただけである。彼は、カントの不可知論（不可知論とは、感覚においてわれわれにあたえられている客観的実在性の否定である）に反対してたたかったのではなく、いっそう純粋な不可知論のためにたたかったのであり、認識不可能な、英知的な、彼岸的なものであるにしても、とにかく物自体が存在する、とか、先天的な、思考のなかであたえられたもので客観的現実性のなかであたえられたものではないにしても、とにかく必然性と因果性とが存在する、とかいうような、不可知論に矛盾するカントの容認を除去するためにたたかったのである。彼は、唯物論者たちがカントとたたかったように、左からカントとたたかったのではなく、懐疑論者や観念論者たちがカントとたたかったように、右からたたかったのである。彼は前進したつもりでいたが、実際には、つぎのようなカント批判の計画へと後退していたのである。この計画をクノー・フィッシャーは、シュルツェ－エネジデムスについて語るにあたって、「純粋理性を」（すなわち先天主義を）「とりさったのちの純粋理性の批判は、懐疑論である。物自体をとりさったのちの純粋理性の批判は、バークリ的な観念論である」（『近世哲学史』第五巻、一八六九年、ドイツ語版、一一五ページ）ということばで、的確に表現したのである。

ここにわれわれは、すべてのわが国の「マッハ信者」の、エンゲルスとマルクスにたいするロシアのマッハ主義者たちのすべての進撃の、最も奇妙なエピソードの一つに近づいた。ボグダーノフやバザーロフ、ユシケヴィチやヴァレンチノフの最新の発見、これについて彼らはじつにさまざまな調子でいいふらしているが、それは、プレハーノフが、「妥協的な、ほんのわずか認識できるにすぎない物自体の助けをかりて、エンゲルスをカントと調停しようとする不幸な試み」（『概説』、六七ページ、その他多くのページ）をやっている、ということにある。わが国のマッハ主義者たちのこの発見は、最もひどい混乱の、すなわち、カントならびにドイツ古典哲学の全発展行程の最も法外な無理解

の、真に底しれぬ深淵をわれわれのまえにくりひろげている。

カントの哲学の基本的特徴は、唯物論と観念論との和解、両者のあいだの妥協であり、種類のちがった、対立しあっている哲学的流派を一つの体系のなかでむすびつけていることである。カントが、われわれの観念にわれわれのそとのあるもの、なんらかの物自体が照応している、ということを認めるとき、ここではカントは唯物論者である。この物自体を彼が認識不可能な、超越的な、彼岸的なものであると説明するとき、カントは観念論者としてたちあらわれる。経験、感覚をわれわれの知識の唯一の源泉とみとめるとき、カントはその哲学を感覚論の路線に、さらに一定の条件のもとでは、感覚論を介して唯物論の路線にむけている。空間、時間、因果性等々の先天性を認めるとき、カントはその哲学を観念論のがわにむけている。カントのこの中途半端さのために、徹底した唯物論者も徹底した観念論者も（「純粋な」不可知論者、すなわちヒューム主義者もまた）容赦なく彼と闘争した。唯物論者はカントをその観念論の点で非難し、その体系の観念論的特徴を論駁し、物自体の認識可能性、此岸性を証明し、物自体と現象とのあいだに原理的な区別のないことを証明し、因果性等々を思考の先天的法則からではなく、客観的現実性からみちびきだすことの必要性を証明した。不可知論者と観念論者とは、カントを物自体を容認しているという点で、唯物論、「実在論」または「素朴的実在論」への譲歩であるといって非難し、そのさいに不可知論者は、物自体のほかに、先天主義をもこばんだが、観念論者は、純粋思考から直観の先天的形式ばかりでなく、（人間の思考を抽象的自我または「絶対的理念」または普遍的意志等々にまで拡張することによって）全世界一般をも首尾一貫してみちびきだすことを要求した。ここにわが国のマッハ主義者たちは、カントを懐疑論や観念論の観点から批判した人々を自分たちが先生にした、ということに「気がつかなかった」、そして、カントを対角線的に反対の観点から批判し、カントの体系のなかで不可知論（懐疑論）および観念論の最も小さな要素をさえもこばみ、物自体は客観的に実在的であり、まったく認識可能であり、此岸的であり、けっして現象から原理的に区別されるものではなく、人間の個人的意識および人類の集団的意識の発展の一歩ごとに現象へと転化しつつあるものである、ということを証明しているおそるべき人人を見たとき、自分の衣服をひきさき、頭に灰をかぶりはじめた〔悲しみの感情を表わすときの古代ユダヤ人の風習である〕。たすけてくれ！　これは唯物論とカント主義との不法な混同だ！　と彼らはさけんだ。

自分たちは古くさくなった唯物論者などよりもはるかに徹底的にかつ決定的にカントを批判している、という、わが国のマッハ主義者たちの確信をよむとき、私にはいつも、プリシケヴィチがわれわれの仲間にはいってきて、マルクス主義者諸君、私は諸君よりもはるかに徹底的にかつ決定的にカデット[三一]を批判した！とさけんでいるかのように思われる。異議なしだ、プリシケヴィチ氏よ、政治上で徹底している人々は対角線的に反対の観点からカデットを批判することができるし、またつねに批判するであろう。しかしだからといって、諸君はカデットを、彼らは民主的でありすぎるといって批判したのだし、われわれは彼らを、彼らは十分に民主的でないといって批判したのだ、ということをわすれてはならない。マッハ主義者たちはカントを、彼は唯物論者でありすぎる、といって批判しているが、われわれは彼を、彼は十分に唯物論者でない、といって批判している。マッハ主義者たちはカントを右から批判しており、われわれは彼を左から批判しているのである。

第一の種類の批判の見本になるのは、ドイツ古典哲学の歴史上では、ヒューム主義者のシュルツェと、主観的観念論者のフィヒテである。すでにわれわれが見たように、彼らはカント主義の「実在論的」要素を追いだそうと努力している。カント自身をシュルツェとフィヒテとが批判したのとまったく同じように、一九世紀後半のドイツの新カント主義者たちを、ヒューム主義者である経験批判論者たちと主観的観念論者である内在論者たちとが批判した。ヒュームとバークリの同一の路線が、すこしばかりあらためられたことばでよそおわれて現われた。マッハとアヴェナリウスは、カントを、彼が物自体を十分に実在論的に、十分に唯物論的に見ていない、という点ではなく、彼がその存在を認めている、という点で非難した。彼が自然の因果性と必然性とを客観的現実性からみちびきだすことをこばんでいる、という点ではなく、彼がどのようなものであるにせよ一般に因果性と必然性とを（おそらく純粋に「論理的な」それは別として）認めている、という点で非難した。内在論者たちは経験批判論者と足なみをそろえてすすみ、カントをやはりヒューム主義とバークリ主義の観点から批判した。たとえば、ルクレールは一八七九年に、マッハを注目すべき哲学者だといってほめちぎったその同じ著作で、カントを、「俗流的実在論からの」この「名目上の残存物（Residuum）」である「物自体」の概念のなかにみいだされる「不徹底さと実在論への寛容（Connivenz）」のために非難した（『〔バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた〕現代自然科学の実在論』〔ドイツ語版〕九ページ）。「いっそう辛辣に」いうために、ル

クレールは唯物論のことを俗流的実在論と呼んでいる。ルクレールはこう書いた、「われわれの考えによれば、カントの理論の構成要素で、俗流的実在論のがわにひきよせられている構成要素のすべては、不徹底さならびに雑種的（zwitterhaft）産物として、観念論的立場から克服され解消されなければならない」（四一ページ）。カントの学説における「不徹底さと矛盾とは」「観念論的批判論と実在論的独断論のまだ克服されていない残存物との混合（Verquickung）から」生じている（一七〇ページ）。実在論的独断論とルクレールが呼んでいるのは、唯物論のことである。

もう一人の内在論者ヨハンネス・レームケは、カントを、彼が物自体によってバークリから実在論的に一線を画している、という点で非難した（ヨハンネス・レームケ『知覚と概念としての世界』、ベルリン、一八八〇年、九ページ）。「カントの哲学的活動は、本質的に論争的な性格をおびていた。物自体をもって彼はドイツ合理論」（すなわち一八世紀の古い信仰主義）「にたちむかい、純粋直観をもってイギリス経験論にたちむかった」（二五ページ）。「私はカントの物自体を、落し穴の上の落し蓋にたとえたい。この物はきわめて無害かつ確実に見えるので、人々はそのうえにのっかる、すると突然に、人々は βυθός（深淵）に、すなわち世界自体におちこむのである」（二七ページ）。マッハとアヴェナリウスの戦友である内在論者たちがカントを好まないゆえんはここにある、すなわち彼があちこちで唯物論の「深淵」に近づく、という点にある。

しかしここに、左からのカント批判の見本がある。フォイエルバッハはカントを、「実在論」だという点でではなく、観念論だという点で非難し、彼の体系を「経験論の立場に立つ観念論」（『全集』第二巻、二九六ページ）と呼んでいる。

つぎに述べるのは、カントについてのフォイエルバッハのとくに重要な考察である。すなわち、「カントは言う、『われわれが感官の対象を、当然そうあるべきように、たんなる現象とみなすとき、このことによって同時にわれわれは、これらの現象の根底には物自体そのものがある、ということを認めているのである、たとえわれわれは物自体のあるがままの性状を知らず、ただその現象だけを、すなわち、われわれの感官がこの未知のあるものによって触発される（affiziert）その仕方を知るにすぎないにしても。したがって悟性は、それが現象をうけとるというまさにそのことによって、物自体そのものが現に存在する、ということを認めるのであって、そのかぎりでわれわれは、現象の根底にあるそのような本質の、したがってたんなる悟性的な本質の観念は、ただゆるされるというだけでなく、避

けられないものでもある、ということができる……』」。カントから、物自体が実在としてではなく、たんに思考された物、悟性的な本質として考察されているこのような箇所を取りだして、フォイエルバッハはまさにこれに自己のすべての批判をむけている。彼は言う、「『……感官、経験の対象はしたがって、悟性にとってはたんなる現象であって、真理性ではない』。……『そしてそれにもかかわらず、悟性的な本質もまた、悟性にとってはなんらの現実的な客観ではない、というのだ！ カントの哲学は、主観と客観との、本質と現実存在との、思考と存在との矛盾である。本質はここでは悟性にふりあてられ、現実存在は感官にふりあてられている。本質なしの現実存在』（すなわち、客観的実在性をもたない現象の現実存在）「は、たんなる現象、すなわち、感性的な物である。現実存在なしの本質は、たんなる思想、すなわち、悟性的な本質、本体〔あるいは可想体、ヌーメノン〕である。それらは思考される、しかしそれらには現実存在がかけている、――すくなくとも、われわれにとっての現実存在が、すなわち客観性がかけている。それらは、物自体であり、真なる物である。ただ、それらはけっして現実的な物ではない。……だが、真理性を現実性から切りはなし、現実性を真理性から切りはなすとは、なんという矛盾であろうか！」（『全集』第二巻、三〇三ページ）。フォイエルバッハはカントを、彼が物自体を認めているという点で非難しているのではなく、彼が物自体の現実性、すなわち客観的実在性を認めていない、という点で、彼が物自体をたんなる思想、「悟性的な本質」とみなして、「現実存在を有する本質」、すなわち、実在的なもの、現実に存在するものとみなしていない、という点で非難しているのである。フォイエルバッハは、唯物論から逸脱している、といってカントを非難しているのである。

フォイエルバッハは、一八五八年三月二六日、ボーリンにあててこう書いた、「カントの哲学は一つの矛盾である。それは、避けられない必然性をもって、フィヒテの観念論へか、あるいは感覚論へとみちびいてゆく」。第一の結論は「過去に属し」、第二の結論は「現在および未来」に属する（グリューン、前掲書、第二巻、四九ページ）。フォイエルバッハが客観的な感覚論、すなわち唯物論を擁護していることを、われわれはすでに見た。カントから不可知論と観念論への、ヒュームとバークリへの新しい転回は、うたがいもなく、フォイエルバッハの観点からさえも反動的である。フォイエルバッハの長所とともに、マルクスとエンゲルスによって克服された彼の欠点をもうけついでいるアルブレヒト・ラウもまた、まったく自分の先生の精神でカントを批判した。「カントの哲学は一つのアムフィボ

リー（両義性）である、それは唯物論でも観念論でもあり、そしてカントの哲学のこの二重の本性のなかにその本質への鍵がある。唯物論者あるいは経験論者として、カントは、われわれのそとにある物に本質性（Wesenheit）を認めないわけにはゆかない。しかし、観念論者として、彼は、魂は感性的な物とはまったくちがった存在である、という先入見から解放されえなかった。だからして、現実的な物と、これらの物を把握する人間の精神とがあることになる。だがそうだとすると、この精神はそれとはまったくちがった物にどのようにして到達するものであろうか？　逃げ道はつぎのようである、すなわち、精神は一定の先天的認識をもっており、この先天的認識のおかげで物は、それが精神に現象するがままに、現象するにちがいない、と。したがって、われわれが物を把握するがままに、われわれが物を把握するということが、とりもなおさず、われわれの創造なのである。なぜなら、われわれのうちに生きている精神は、まさに神の精神にほかならないのであり、そして神の精神が無から世界を創造したように、人間の精神は物から、これらの物がそれだけで独立してある場合にはそうでないようなあるものを、つくりだすのである。このようにして現実的な物には、『物自体』としてのその本質性が保証される。しかし、カントは霊魂を必要とした、〔霊魂が〕不滅であることは彼にとって道徳的要請であったのだから。諸君よ」（とラウは、一般的には新カント派に、特殊的には、『唯物論史』を偽造した、頭の混乱したA・ランゲにむかっていっている）「『物自体』はしたがって、カントの観念論がそれによってバークリの観念論から区別されるゆえんのものである、すなわち、それは観念論から唯物論への橋をなしている。これが、カント哲学にたいする私の批判である、さあ、この批判をひっくりかえせるものは、ひっくりかえしてみよ。……唯物論者にとっては、先天的認識と『物自体』との区別は、まったくいらぬものである、というわけは、唯物論者は自然の連続性をいかなるところでも中断しないのであり、唯物論者にとっては物質と精神とは二つの根本的にちがった物ではなく、同一の物の二つの側面にすぎないのであるから。だからして、唯物論者は、精神を物に近づけるためになんら特別の策略をも必要としないのである」。*

* アルブレヒト・ラウ『ルードヴィヒ・フォイエルバッハの哲学、現代の自然研究と哲学的批判』、ライプチヒ、一八八二年、八七―八九ページ。

さらに、エンゲルスは、われわれが見たように、カントが不可知論者である、という点で彼を非難したのであって、彼が徹底した不可知論から逸脱している、という点で非難

したのではない。エンゲルスの弟子、ラファルグは、一九〇〇年に、カント主義者たち（そのなかにその当時シャルル・ラポポールも属していた）にたいしてつぎのような仕方で論争した。

「……今世紀のはじめに、その革命的破壊の事業を完成したブルジョアジーは、そのヴォルテールと自由思想家たちの哲学をなげすてた。すなわち、装飾家の巨匠シャトーブリアンがロマンティックな姿にえがきあげたカトリシズムがふたたび流行するようになり、また、セバスティアン・メルシェは、ロベスピエールがその宣伝家たちをギロチンにかけた、あのアンシクロペディスト〔百科全書家〕たちの唯物論に最後の一撃をあたえるために、カントの観念論を輸入した」。

「歴史上でブルジョアジーの世紀と呼ばれるであろうこの世紀の終りに、インテリゲンツィアたちは、カントの哲学のもとに、マルクスとエンゲルスの唯物論をふみつぶそうとこころみた。反動の運動はドイツではじまった、彼らの首領マロンに名誉を帰せしめようとしているアンテグラリスト社会主義者諸君にはお気の毒ながら。なぜといって、マロンは、チューリヒでマルクス主義を改造していたヘヒベルグ、ベルンシュタインおよびその他のデューリングの弟子たちの学派に属していたのだから」（ラファルグは、前世紀の七〇年代の後半におけるドイツの社会主義内での例の思想運動のことをいっている[三]）。「同様に、ジョレース、フールニエおよびわがインテリゲンツィアたちも、彼らがカントの用語法にしたしむやいなや、われわれにカントを提供するであろう、と期待されよう。……ラポポールは、マルクスにとっては『観念と実在との一致がある』と確言したとき、まちがっていた。第一に、われわれはけっしてこのような形而上学的な言いかたをしない。観念は物体と同様に実在的であり、物体の頭脳への反映である。……おそらくブルジョア哲学の流行に身をまかせるであろう同志諸君をすこしばかりたのしませる（récréer）ために、唯心論的な頭脳をかくも強くとらえているこの有名な問題はどこにあるのかを、彼らに説明しよう」。

「ソーセージを食べ、一日の労働にたいして百スウをうけとるある労働者は、彼が雇主にかすめとられていることと、彼は豚肉を食べて栄養をとっていることを、すなわち、雇主はどろぼうであり、ソーセージは味がよくかつ身体に栄養になるということを、たいへんよく知っている。——けっしてそうではない、とブルジョア詭弁家たち——彼らの名前がピュロンであろうが、ヒュームまたはカントであろうが——は言う、その労働者の意見は個人的であり、したがって主観的である。彼は、同等の理由をもって、雇主

は彼の恩人であり、また、ソーセージはこまぎれにされた皮でつくられている、と信じることができる。なぜなら、彼は物自体を認識することができないのであるから……」。「問題はまちがった仕方で提起されている、そしてまさにこのことが、すべての困難をつくりだしている……」。「人間は、ある客観を認識するために、まず、その感官が彼をあざむきはしないかどうかを確かめなければならない。……化学者はもっとさきまですすんだ、彼らは物体のなかにはいりこみ、それらを分析し、それらをそれらの元素に分解した、つぎに彼らは逆の仕事をして、それらの合成をおこない、それらの元素で物体を再構成した。すなわち、人間が、みずから利用するために、これらの元素で物体を生産することができる瞬間から、人間は、エンゲルスがいっているように、人間は物体それ自体を認識する、と考えることができる。キリスト教の神は、もしもそれが存在し、かつ宇宙を創造したとしても、これ以上のことはできまい」*。

＊　ポール・ラファルグ[97]『マルクスの唯物論とカントの観念論』、『ソシアリスト』〔社会主義者〕一九〇〇年二月二五日号所載の論文。

ラファルグがどのようにエンゲルスを理解したか、また、カント主義がヒューム主義と異なっているその側面にかんしてではなく、カントにもヒュームにも共通の側面にかんして、物自体を認めていることにかんしてではなく、物自体についての十分に唯物論的でない見解にかんして、彼がどのようにカントを左から批判したか、をしめすために、われわれはあえてこの長い抜粋をおこなった。

最後に、K・カウツキーもまたその『倫理学』で、同様にヒューム主義とバークリ主義に対角線的に対立する観点から、カントを批判した。カントの認識論に反対して、彼はこう書いている、「私が緑と赤と白を見るということは、私の視力にもとづいている。しかし、緑が赤とは異なったあるものであるということは、私のそとに存するあるもの、すなわち物の現実的な区別を立証している。……個々の空間観念および時間観念をつうじて私にしめされる物そのものの関係と区別とは……外界の現実的な関係と区別であって、それらは私の認識能力のありかたによって条件づけられているものではない。……もしもほんとうにそうならば」(もしも空間と時間の観念性にかんするカントの説がただしいならば)「われわれは、われわれのそとの世界についてまったくなにものをも、それが存在するということすらをも、知ることができないだろう」(ロシア語訳、三三―三四ページ〔ドイツ語版、二五―二六ページ〕)。

このように、フォイエルバッハ、マルクス、エンゲルス

の学派全体は、カントから左のほうへ、あらゆる観念論とあらゆる不可知論の否定にむかってすすんだ。しかし、わが国のマッハ主義者たちは、哲学における反動的流派のあとに、ヒューム主義とバークリ主義の観点からカントを批判したマッハとアヴェナリウスのあとにくっついていった。もちろん、どんなものであろうとお好みの思想上の反動主義者のあとについてゆくことは、あらゆる市民の、そしてとくにあらゆるインテリゲンツィアの神聖な権利である。しかし、哲学におけるマルクス主義の基礎そのものと根本的に手を切った人々が、そのあとで、彼ら「もまた」哲学上ではマルクス主義者であり、彼らは「ほとんど」マルクスと一致しており、ただわずかばかりマルクスを「補足した」だけであると、言いのがれをし、混乱させ、ごまかし、断言しはじめるということ、これはもうまったく不愉快な光景である。

二 「経験記号論者」ユシケヴィチがどのように「経験批判論者」チェルノフを嘲笑したか、について

「チェルノフ氏が、不可知論的実証主義者＝コント主義者でスペンサー主義者であるミハイロフスキーをマッハとアヴェナリウスの先駆者にしようとしているのを見るのは、もちろん、こっけいなことである」（前掲書、七三ページ）とペ・ユシケヴィチ氏は書いている。

ここでなによりもこっけいなことは、ユシケヴィチ氏のおどろくべき無学である。すべてのヴォロシーロフたちと同様に、彼はこの無学を学者ぶったことばと名前をならべたてることによってかくしていることである。引用した文句は、マッハ主義のマルクス主義にたいする関係にあてられた節のなかにある。そして、この問題についての説明に手をつけたにもかかわらず、ユシケヴィチ氏は、エンゲルスにとっては（すべての唯物論者にとっても同様であるが）、ヒュームの路線の支持者とカントの路線の支持者とは等しく不可知論者である、ということを知らない。だからして、マッハ自身ですらがみずからをヒュームの支持者であると認めているときに、マッハ主義に不可知論一般を対立させることは、まったく哲学上の文盲であることを意味する。「不可知論的実証主義」ということばもまた、ばかげている。なぜなら、ヒュームの支持者たちがみずから実証主義者と名のっているのであるから。ユシケヴィチ氏は、ペッツォルトを自分の先生にしたのだから、ペッツォルトがはっきりと経験批判論を実証主義のなかにいれている、

ということを知っているにちがいない。最後に、オーギュスト・コントの名前とハーバート・スペンサーの名前をまきぞえにすることも、なおさらばかげている。なぜなら、マルクス主義が拒否するのは、ある実証主義者が他の実証主義者から区別されるゆえんのものではなくて、彼らに共通のもの、ある哲学者を唯物論者とはちがって実証主義者たらしめるもの、であるのだから。

わがヴォロシーロフがこれらすべてのことばをならべてることを必要としたのは、読者を「言いくるめる」ため、事ことばのがんがんいう響きで読者をつんぼにするため、事がらの本質からつまらない無駄事へと注意をそらせるためにであった。ところで、この事がらの本質というのは、唯物論と実証主義の幅ひろい潮流との根本的なくいちがいにあるのであり、そして実証主義の幅ひろい潮流というなかには、O・コントもH・スペンサーも、ミハイロフスキーも一群の新カント主義者たちも、またマッハやアヴェナリウスもふくまれているのである。エンゲルスはその『フォイエルバッハ論』で、当時（すなわち前世紀の八〇年代）のすべてのカント主義者やヒューム主義者たちを、あわれな折衷主義者、へりくつ屋（Flohknacker、文字どおりには、のみつぶし）等々の陣営に入れたとき、彼はこの事がらの本質をきわめて明確に言いあらわしたのである〔全集、第二一巻、二八五ページ〕。これらの特徴づけがだれにかんするものでありうるか、またあらねばならないかについて、わがヴォロシーロフたちは考えてみようとしなかった。そして、彼らは考えることができないのだから、われわれは一つの明瞭な対照を彼らにしめしてやろう。エンゲルスは、一八八八年にも一八九二年にも、カント主義者とヒューム主義者一般について述べていて、いかなる人名をもあげていない。[四] エンゲルスが引きあいに出している唯一の書物はシュタルケのフォイエルバッハにかんする著書であって、エンゲルスはこれを吟味した。エンゲルスは言っている、「シュタルケは、今日哲学者と称してドイツでのさばっている大学教師たちの攻撃と学説とに対抗してフォイエルバッハを擁護することに、大いにほねおっている。ドイツ古典哲学のこの後産（あとざん）に興味をもつ人々にとっては、これはたしかに重要なことである。シュタルケ自身にはどうしてもしなければならないことと思われたのであろう。われわれはこのことで読者をわずらわさないことにする」（『フォイエルバッハ論』、二五ページ〔全集、第二一巻、二八七ページ〕）。

エンゲルスは「読者をわずらわしたくない」と思った。すなわち、社会民主主義者たちを哲学者と自称する退化したおしゃべり屋たちと楽しい近づきになることからまぬか

れさせようと思った。では、これら「後産」の代表者たちとはだれのことなのか？

シュタルケの本（C・N・シュタルケ『ルードヴィヒ・フォイエルバッハ』、シュトゥットガルト、一八八五年）をひらくと、彼がたえずヒュームとカントの支持者たちを引きあいに出していることがわかる。これら二つの路線から、シュタルケはフォイエルバッハを区別している。このさいに、シュタルケはA・リール、ヴィンデルバント、A・ランゲを引用している（シュタルケの著書の三ページ、一八―一九ページ、一二七ページ以下）。

一八九一年に出たR・アヴェナリウスの著書『人間的な世界概念』をひらくと、ドイツ語第一版一二〇ページにこう書かれている、「われわれの分析の最後の結果は、他の研究者たち、とりわけE・ラース、E・マッハ、A・リール、W・ヴントのような人々が到達した結果と――観点の相違に応じて全面的（durchgehend）にではないにしても――一致していることがわかる。ショーペンハウアーをも参照せよ」。

わがヴォロシーロフ＝ユシケヴィチはだれを嘲笑したのか？

アヴェナリウスは、カント主義者のリールやラースに、また観念論者のヴントに――部分的な問題でではなく、経験批判論の「最後の結果」についての問題で――自分が原理的に近いことをすこしもうたがっていない。マッハの名を彼は二人のカント主義者のあいだにあげている。また実際に、リールとラースがカントをヒューム流に純粋化し、マッハとアヴェナリウスがヒュームをバークリ流に純粋化しているというのに、はたしてこれが一つの仲間でないだろうか？

エンゲルスがドイツの労働者たちを「わずらわしたくない」と思い、「のみをつぶしている」これらの教師たちの仲間全体としたしい近づきになることから彼らをまぬかれさせたいと思った、ということは、はたしておどろくべきことだろうか？

エンゲルスはドイツの労働者たちを害しない道をこころえていたが、ヴォロシーロフたちはロシアの読者を害せざるをえないのだ。

カントとヒュームとの、あるいはヒュームとバークリとの、事がらの本質上折衷的な結合は、混合物の諸要素のうちの、あるいはこれ、あるいはあれを優先的に強調することによって、いわば種々の比率でおこなうことができる、ということに注意する必要がある。われわれはさきに、たとえば、ただ一人のマッハ主義者、H・クラインペーターだけが自分とマッハとを唯我論者（すなわち徹底したバー

クリ主義者）であると公然と認めている、ということを見た。逆に、マッハとアヴェナリウスの見解におけるヒューム主義は、彼らの多くの弟子たちと支持者たち、すなわち、ペッツォルト、ウィリー、ピアスン、ロシアの経験批判論者のレセヴィチ、フランス人のアンリ・ドラクロア*等々がこれを強調している。哲学においてやはりヒュームとバークリとを結合していながら、しかし重点をこの混合物の唯物論的要素にうつした、とくに偉大な学者の例を一つあげよう。これは有名なイギリスの自然科学者T・ハックスリである。彼は「不可知論者」という用語を流布させた人であり、またエンゲルスは、イギリスの不可知論について語ったとき、うたがいもなく、なによりもさきに、かつだれよりも多く、彼のことを念頭においていたのである。エンゲルスは一八九二年にこの型の不可知論者を「恥ずかしがりの唯物論者」と名づけた〔全集、第二二巻、二九九ページ〕。イギリスの唯心論者ジェイムズ・ウォードは、その著『自然主義と不可知論』で主として「不可知論の科学的指導者」（第二巻、二二九ページ）であるハックスリを攻撃しているが、つぎのように述べているとき、彼はエンゲルスの評価を是認しているのである。すなわち、「ハックスリの場合には実際に、物理的側面」（マッハによれば「要素の系列」）「の優位を認める傾向がしばしば明言されているので、それを平行論と呼ぶことはとうていできない。唯物論という名称を彼の汚れのない不可知論にたいする侮辱として彼がはげしく拒否しているにもかかわらず、私は、たまたまこの名称によりいっそうふさわしいような最近の著作家を、ほとんど知らない」（第二巻、三〇―三一ページ）と。そして、ジェイムズ・ウォードは自分の意見を確証するためにハックスリのつぎの言明を引用している、「科学史に通暁している人ならばだれでも、科学の進歩とは、われわれが物質ならびに因果性と呼んでいるものの領域が拡大し、われわれが精神ならびに自発性と呼んでいるものが人間の思想のあらゆる領域からそれにともなってしだいに消えてゆくことを、あらゆる時代に意味してきたし、また現今では以前にもましてそのことを意味している、ということを認めるだろう。」あるいはまた、「われわれが物質の現象を精神の用語で表現しようと、あるいは精神の現象を物質の用語で表現しようと、それはそれだけとってみればさほど重要なことではない――おのおのの言いあらわしは一定の相対的な真理」（マッハによれば「相対的に安定した要素の複合」）「をもっている。しかし科学の発展という観点からすれば、唯物論的な用語法があらゆる点でいっそう好ましいものである。なぜなら、それは思想を宇宙の他の現象とむすびつける、……これに反して、もう一つの、すなわ

ち唯心論的な用語法はまったく不毛（utterly barren）であり、観念のあいまいと混乱以外のなにものにも導かないのだから。……こうして、科学がさらにすすめばすすむほど、すべての自然現象がますます広くかつますます徹底的に唯物論的な公式と記号によってあらわされるだろう、ということにはほとんど疑いがありえない」（第一巻、一七一―一八ページ）。

＊『国際哲学会議文庫』第四巻、アンリ・ドラクロア『ディヴィッド・ヒュームと批判哲学』。著者はアヴェナリウスやドイツの内在論者やフランスのCh・ルヌーヴィエとその学派（『新批判主義者』）をヒュームの支持者の仲間に入れている。

唯物論を、不当にも「感覚の群」をこえてすすむ形而上学として、いかなる場合にも認めることを欲しなかった「恥ずかしがりの唯物論者」ハックスリが、このように考えたのである。そして、この同じことをハックスリはこう書いた、「もしもわれわれが絶対的唯物論と絶対的観念論のどちらかをえらばなければならない立場におかれたとするならば、私は後者を受けいれざるをえないと思うことだろう」。……「われわれにとって確実な一つのことは、精神的世界が現存するということである」（J・ウォード、第二巻、二一六ページ）。

ハックスリの哲学は、マッハの哲学とまさに同様に、ヒューム主義とバークリ主義との混合物である。しかし、ハックスリにあっては、バークリ主義的な逸脱は偶然的なものであり、彼の不可知論は唯物論〔をかくすため〕のいちじくの葉である。マッハにあっては、混合物の「色合」が異なっており、そして、はげしくハックスリとたたかっているその同じ唯心論者のウォードが、アヴェナリウスとマッハの肩をやさしくたたいているのである。

三　マッハとアヴェナリウスの戦友としての内在論者たち

経験批判論について語るにあたって、われわれは、内在論学派と呼ばれている哲学者たちに何回となく言及することを避けるわけにはゆかなかった。この学派の主要な代表者は、シュッペ、ルクレール、レームケおよびシューベルト―ゾルデルンである。いまや、経験批判論の内在論者たちにたいする関係と、内在論者たちが説いている哲学の本質とを吟味しなければならない。

マッハは一九〇二年にこう書いた、「さて今日では、多数の哲学者たち、すなわち実証主義者、経験批判論者、内在哲学の代表者、ならびにまたごく少数の自然科学者たちが、相互に知りあうことなく、あらゆる個人的な差異にも

かかわらずほとんど一点に収束する道をうちひらいてきた、ということがわかる」（『感覚の分析』九ページ）。ここでは、第一に、「新しい」と称する、しかし実際にはきわめて古い、ヒューム＝バークリ主義的哲学の支持者に属している自然科学者はきわめてすくないということを、マッハがめずらしくも正直に認めている、ということに、とくに注意しておかなければならない。第二に、この「新しい」哲学を、内在論者が経験批判論者や実証主義者とならんでそれに属している広範な思潮とみているマッハの見解は、非常に重要である。『感覚の分析』のロシア語訳への序文（一九〇六年）でマッハはこうくりかえしている、「このようにして、一つの共通の運動がはじまっている」……（四ページ）。他の場所でマッハは言う、「内在哲学の代表者たちにも、私はごく近くに立っている。……私はこの本（シュッペの『認識論および論理学の綱要』）のなかに、おそらく小さな変更をくわえることによって、私がよろこんで同意しないであろうようなものをほとんどみいださなかった」（四六ページ）。シューベルト－ゾルデルンをもマッハは、同様に、「きわめて近い道」をあゆんでいるものとみなしており（四ページ）、ウィルヘルム・シュッペには、その最後の、いわば集成的な哲学上の労作『認識と誤謬』を献呈さえしている。

経験批判論のもう一人の創始者アヴェナリウスは、一八九四年に、経験批判論へのシュッペの共感は彼を「よろこばせ」「元気づける」と書き、また、彼らとシュッペとのあいだの差異（Differenz）は「おそらくただ一時的に存在するものにすぎない*（vielleicht nur einstweilen noch bestehend）」と書いた。最後に、ヴェ・レセヴィチがその学説を経験批判論の最後のことばとみなしているJ・ペツォルトは、ほかならぬシュッペ、マッハおよびアヴェナリウスの三位一体を、率直に「新しい」流派の指導者だと宣言している（『純粋経験の哲学への入門』、第二巻、一九〇四年、二九五ページ、および『〔実証主義の立場からみた〕世界問題』、一九〇六年、前付五ページと本文一四六ページ）。このさいにペツォルトはR・ウィリーに断固として反対している（『入門』、第二巻、三二一ページ）が、このウィリーこそは、シュッペのような親類をもつことを恥ずかしく思い、そして彼から原則的に一線を画そうとつとめた、ほとんど唯一の著名なマッハ主義者であり、そしてこのために、アヴェナリウスのこの弟子〔ウィリー〕は、その親愛な先生〔アヴェナリウス〕から注意をうけたのであった。アヴェナリウスはシュッペに反対したウィリーの論文へのみずからの評注のなかで、シュッペについての前記のことばを書き、さらに、ウィリーの批判は、「おそらく、

ちょうど必要であるよりも激しすぎるものになってしまった」のであろう、と書きそえたのである（『科学的哲学のための季刊誌』、第一八年、一八九四年、二九ページ。シュッペに反対しているウィリーの論文もこの号に掲載されている）。

＊『科学的哲学のための季刊誌』、一八九四年、第一八年、第一冊、二九ページ。

経験批判論者による内在論者の評価を知ったので、われわれは内在論者による経験批判論者の評価へとうつろう。一八七九年のルクレールの批判をわれわれはすでに記載しておいた。シューベルトーゾルデルンは、一八八二年に、「部分的には老フィヒテと」（主観的観念論の有名な代表者、ヨハン・ゴットリープ・フィヒテのこと。彼は、ヨゼフ・ディーツゲンと同様に、できそこないの哲学者の息子をもっていた）、さらに「シュッペ、ルクレール、アヴェナリウス、および部分的にはレームケと」自分は「一致」している、ということを率直に表明し、さらにそのさい、「自然科学的形而上学＊」――ドイツのすべての反動的な講師、教授たちは自然科学的唯物論をそう呼んでいる――に反対して、マッハ（『仕事の保存〔の法則の歴史と起源〕』）をとくに満足して引用している。W・シュッペは、一八九三年に、アヴェナリウスの『人間的な世界概念』が出たあとで、『R・アヴェナリウスへの公開状』のなかで、シュッペ自身もまた弁護している、と称する「素朴的実在論を確認したもの」としてこの著作を歓迎した。「私の思考の概念は、あなた（アヴェナリウス）の『純粋経験』とすぐれて一致します＊＊」と、シュッペは書いた。そののち一八九六年に、シューベルトーゾルデルンは、彼がそれに「もとづいている」「哲学における方法論上の方向」を総括するにあたって、自分の系譜をバークリやヒュームからF・A・ランゲ（「ドイツにおけるわれわれの方向は本来ランゲにはじまる」）、さらにラース、シュッペとその一派、アヴェナリウスとマッハ、新カント主義者ではリール、フランス人ではCh・ルヌーヴィエ等々をへてたどっている＊＊＊。最後に、内在論者の専門的哲学機関誌の第一号に掲載された綱領的な「序言」には、唯物論への宣戦布告やシャルル・ルヌーヴィエへの共感の表明とならんでこうある。「自然科学者自身の陣営内でさえすでに、彼らの専門仲間の増大しつつある不遜に反論し、自然科学を支配してきている非哲学的精神に反論しようとする、個々の思想家の声があがっている。……物理学者のマッハがそうである。……こうして、いたるところに新鮮な力が生動しており、自然科学には誤謬がないという盲目的な信仰を破壊しようとしてはたらいている、そして、人々はふたたび、秘密の深淵への他の道

をさがし、真理の住いへのよりよき入口をもとめはじめている。」****

* リヒアルト・フォン・シューベルト－ゾルデルン博士『客観と主観との超越について』、一八八二年、三七ページと第五節。なお彼の『認識論の基礎』、一八八四年、三ページをも参照。

** 『科学的哲学のための季刊誌』、第一七年、一八九三年、三八四ページ。

*** リヒアルト・フォン・シューベルト－ゾルデルン博士『人間の幸福と社会問題』、一八九六年、前付五、六ページ。

**** 『内在哲学のための雑誌』[訳注]、第一巻、ベルリン、一八九六年、六、九ページ。

Ch・ルヌーヴィエについて一言しよう。彼は、フランスで勢力がありかつ普及している、いわゆる新批判主義者の学派の首領である。彼の理論哲学は、ヒュームの現象論とカントの先天主義との混合物である。物自体はきっぱりと拒否されている。諸現象の連関、秩序、法則は、先天的なものであると宣言され、法則は大文字で書かれ、宗教の基礎に転化している。カトリックの僧侶たちはこの哲学に歓喜している。マッハ主義者のウィリーは、憤慨してルヌーヴィエを「第二の使徒パウロ」、「高級の蒙昧主義者」、「自由意志の決疑論的伝道者」と呼んでいる（『学校知識に反対して』〔ドイツ語版〕一二九ページ）。しかも、内在論者と意見を同じくするこのような連中が、マッハの哲学を熱心に歓迎しているのだ。マッハの『力学』がフランス語訳で出たとき、「新批判主義者」の機関誌である L'Année Philosophique〔『哲学年報』[訳注]〕――ルヌーヴィエの協力者でかつ弟子であるピヨンが発行している――は、こう書いた、「実体、物、物自体のこの批判において、マッハ氏の実証科学が新批判主義の観念論とどれほど一致するかは、とくに述べるまでもない」（第一五巻、一九〇四年、一七九ページ）。

ロシアのマッハ主義者についていえば、彼らはみな、内在論者とのみずからの血縁関係を恥ずかしがっている、――もちろん、ストルーヴェ、メニシコフとその一派の小路を意識的にあゆんだのではなかった人々から期待できることは、これ以外ではありえなかった。バザーロフだけが、「内在論学派の若干の代表者たち」を「実在論者」と呼んでいる。* ボグダーノフは簡単に（そして事実上はただしくなく）「内在論学派はカント主義と経験批判論との中間形態にすぎない」と述べている（『経験一元論』第三巻、前付二二ページ）。ヴェ・チェルノフは、「一般に内在論者たちは、その理論の一つの側面によってのみ実証主義に接近しているが、他の側面では実証主義の枠からはるかにとびだしている」と書いている（『哲学的ならびに社会学的試

論』、三七ページ)。ヴァレンチノフは、「内在論学派はこれらの(マッハ主義の)思想に役にたたない形式をまとわせ、唯我論の袋小路にはいりこんだ」と言っている(前掲書、一四九ページ)。これでわかるように、ここでは、なんでもお好みしだいである、憲法でも、わさび付きのちょうざめの肉でも、実在論でも、唯我論でも。内在論者について真理を率直かつ明白に語ることを、わが国のマッハ主義者たちはおそれているのだ。

* 「現代哲学における実在論者たち――カント主義からあらわれでた内在論学派の若干の代表者たち、すなわち、マッハ＝アヴェナリウスの学派とそれに血縁関係のある多くの思潮――は、素朴的実在論の出発点を拒否するいかなる理由も絶対に存しないと思っている」。『概説』二六ページ。

重要なのはつぎのことである。すなわち、内在論者たちは、最も悪評のたかい反動主義者であり、信仰主義のあからさまな説教師であり、その蒙昧主義の点で欠けるところのない人物どもである。認識論にかんする自分たちの最も理論的な労作を、宗教の弁護のために、あれこれの中世主義の正当化のために公然とつかわないものは、彼らのなかにただの一人もいない。ルクレールは一八七九年に自分の哲学を、「宗教的な気分をもつ心情のすべての要求」を満足させる哲学であるといって弁護している(『「バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の」実在論』、七三ページ)。J・レームケは一八八〇年にその『認識論』を新教の牧師ビーダーマンにささげ、超感覚的な神ではなく「実在的概念」としての神の伝道でもって、この小冊子をむすんでいる(バザーロフは「若干の」内在論者を「実在論者」にかぞえ入れたのは、きっと、このことによるものだろう?)、そしてそのさいに「この実在的概念の客観化は実践的生活だけにまかせられ、かつゆるされている」とし、ビーダーマンの「キリスト教教義学」を「科学としての神学」の模範であると言明している(J・レームケ『知覚と概念としての世界』、ベルリン、一八八〇年、三一二ページ)。シュッペは『内在哲学のための雑誌』で、内在論者が超越的なものを否定しても、神と来世とはけっしてこの概念のもとに包摂されない、と断言している(『内在哲学のための雑誌』、第二巻、五二ページ)。彼はその『倫理学』で「道徳上の法則と……形而上学的世界観との連関」を固執し、教会の国家からの分離にかんする「無意味な空文句」を非難している(ヴィルヘルム・シュッペ博士『倫理学と法の哲学の綱要』、ブレスラウ、一八八一年、一八一、三二五ページ)。シューベルト＝ゾルデルンはその『認識論の基礎』で、自分の肉体の成立以前の自我の先在(さきだって存在していること

と）と肉体以後の自我の後在（ひきつづき存在していること）、すなわち霊魂の不滅等々をみちびきだしている（前掲書、八二ページ）。またその著『〔人間の幸福と〕社会問題』では、ベーベルに反対して、「社会改良」とならんで身分制的選挙権を擁護し、「社会民主主義者は、不幸という神の贈り物なしには幸福も存しない、という事実をはなはだしく見あやまっている」（三三〇ページ）と言い、さらにそのさい、唯物論が「支配している」（二四二ページ）「今日、彼岸の生を、可能性のうえでだけにもせよ、信じるものは、まぬけだと思われる」（同上）と言って泣きごとをならべている。

そしてまさにこれらのドイツのメニシコフたち、ルヌーヴィエにけっしておとらないしろものである蒙昧主義者たちが、経験批判論者たちと持続的な内縁関係をむすんでいるのである。彼らの理論上の血縁関係には争う余地がない。カント主義は、内在論者たちにあっては、ペッォルトまたはピアスンの場合よりもいちじるしくはない。われわれがすでに見たように、彼ら自身がみずからヒュームやバークリの弟子であることを認めており、内在論者のこのような評価は、哲学上の文献で一般に認められている。マッハやアヴェナリウスのこれらの戦友たちがどのような認識論上の前提から出発しているかをはっきりしめすために、内在論者たちの著作からいくらかの理論上の基本命題を引用しよう。

ルクレールは一八七九年にはまだ「内在論者」という名称を考えついていなかった。この名称は、元来、「経験的な」、「経験においてあたえられている」という意味であって、ヨーロッパのブルジョア政党のごまかしの看板と同様に、腐敗をかくすためのごまかしの看板である。その最初の著作でルクレールは、公然とかつ率直に「批判的観念論者」と名のっている（『〔バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の〕実在論』、一一、二一、二〇六ページ、およびその他多くのページ）。彼はここでカントを、われわれがすでに見たように、唯物論にたいして譲歩しているというので批判し、カントからフィヒテおよびバークリへの自己の道をはっきりとさししめしている。唯物論一般に反対して、またとくに大多数の自然科学者が唯物論へとかたむいていることに反対して、ルクレールは、シュッペや、シューベルトーゾルデルンや、レームケと同様に、仮借のない闘争をおこなっている。

ルクレールは言う、「けれども、批判的観念論の立場にかえり、自然と自然過程の総体に超越的存在」（すなわち人間の意識のそとの存在）「を認めないならば、見る主観

にとって、諸物体の総体は、見たり触れたりできるかぎりでの自分自身の肉体と同様に、そのいっさいの変化とともに、空間的に秩序づけられた共在と時間的継起からなる一つの直接にあたえられた現象である。そして、自然を説明するということはすべて、その共在と継起の諸法則を確立することにかぎられるのである」(二一ページ)。

カントにかえれ、と反動的新カント主義者たちは言った。フィヒテとバークリにかえれ、事がらの本質上、反動的内在論者の言うことはまさにこれである。ルクレールにとってはすべての存在するものは「感覚の複合」である(三八ページ)、しかもそのうえ、われわれの感官に作用するある種類の性質(Eigenschaften)は、たとえば、Mという文字であらわされ、他の自然物に作用する別の種類の性質はNという文字であらわされる(一五〇ページ、その他)。しかもそのさいにルクレールは、個々の人間ではなく、「人類」の「意識現象」(Bewußtseinsphänomen)としての自然について語っている(五五—五六ページ)。マッハが物理学の教授であったその同じプラハでルクレールがこの本を発行したということ、ならびに、一八七二年に出たマッハの『仕事の保存〔の法則の歴史と起源〕』ばかりをルクレールが感激して引用しているということに注意するならば、信仰主義の支持者でありかつおおっぴらな観念論者であるルクレールを、マッハの「独創的な」哲学のほんとうの始祖と認めるべきではなかろうか? という疑問が心ならずもうかんでくる。

ルクレールのことばにしたがえば*、「同様の結果」に到達したシュッペにかんしていえば、彼は、われわれがすでに見たように、「素朴的実在論」を弁護しているのだと実際に自負しており、『アヴェナリウス教授への公開状』で「私(ヴィルヘルム・シュッペ)の認識論がねじまげられて、主観的観念論だと世間一般で認められていること」にかんしてひどく不平を言っている。内在論者シュッペが実在論の弁護と呼んでいる、ひどい詐欺師的な策略がそもそもどんなものか、ということは、ヴント——彼は、ためらうことなく内在論者たちをフィヒテ主義者、主観的観念論者に属させている(『哲学研究』前掲巻〔第一三巻、一八九七年〕、三八六、三九七、四〇七ページ)——に反対して述べたシュッペのつぎのことばから十分に知られる。

* 『一元論的認識論への寄与』、ブレスラウ、一八八二年、一〇ページ。

シュッペはヴントに反論した、「私にあっては『存在は意識である』という命題は次の意味をもつ。すなわち、意識は外界なしには考えられない、したがって、外界は意識に属している。すなわち、すでに私がしばしば主張しかつ

説明してきた両者の絶対的相互一体性（Zusammengehörigkeit）なのであって、この絶対的相互一体性のなかで両者は存在の一つの根源的全体を形づくっているのである。*」

＊ ウィルヘルム・シュッペ『内在哲学とウィルヘルム・ヴント』、『内在哲学のための雑誌』第二巻に掲載、一九五ページ。

よほど大きな素朴さがないかぎり、このような「実在論」のなかに純血の主観的観念論を見ないわけにはゆかない！　外界は「意識に属し」、意識との絶対的相互一体性のなかに見いだされる、ということだけでも、まあ考えてみるがよい！　実際に、このあわれな教授は主観的観念論者にかぞえいれられるのが「普通で」あるが、それは彼を中傷したことになるというものだ。このような哲学はアヴェナリウスの「原理的同格」と完全に一致する。すなわち、チェルノフやヴァレンチノフのいかなる保留も抗弁も、それらをたがいにひきさくことはできないのであって、この二つの哲学はドイツ教授団の反動的製品の博物館へと一括しておくりこまれるであろう。またしてもヴァレンチノフ氏の思慮のなさを証明している珍談として、つぎのことを述べておこう。彼はシュッペを唯我論者と呼んでいる（いうまでもなく、シュッペは、マッハやペッツォルトの一派と同様に、自分は唯我論者ではないと精力的にちかい、神にかけてちかい、この題目について専門的な論文を書いたものだ）が、『概説』のなかのバザーロフの論文に特別に魅惑されているのだ！　私は、「感覚的観念はまさにわれわれのそとに存在する現実性である」というバザーロフの格言をドイツ語に翻訳して、それをいくらかものわかりのよい内在論者におくってやりたいと思う。シュッペやルクレールやシューベルト＝ゾルデルンがマッハやアヴェナリウスをはげしく接吻したように、その内在論者はバザーロフをはげしく接吻ぜめにすることだろう。なぜといって、バザーロフの格言は内在論学派の学説のアルファにしてオメガであるから。

最後に、シューベルト＝ゾルデルンをお目にかけよう。「自然科学の唯物論」すなわち、外界の客観的実在性を承認するという「形而上学」が、この哲学者の主要な敵である（『認識論の基礎』、一八八四年、三一ページ、および、第二章「自然科学の形而上学」の全体）。「自然科学は意識の関係をすべて捨象する」（五二ページ）――ここに主要な害悪がある（ここにこそ唯物論が成立する！）。というのは、人間は「感覚、したがってまた意識にあたえられているもの」からぬけでることができないのだから（三三、三四ページ）。一八九六年にシューベルト＝ゾルデルンはつぎのように認めている。もちろん私の観点は認識論的唯我

論である(『社会問題』、前付一〇ページ)が、「形而上学的」唯我論でも「実践的」唯我論でもない。「われわれに直接にあたえられているものは、感覚、つねにうつりかわる感覚の複合である」(『客観と主観との超越について』七三ページ)。

シューベルトーゾルデルンは言う、「自然科学が」(人類に)『共通の』外界を個人的な内界の原因にしたように、マルクスは同様の(また同じくまちがった)やりかたで、この物質的生産過程を内的な過程と動機の原因にした」(『社会問題』、前付一八ページ)と。マルクスの史的唯物論と自然科学の唯物論ならびに唯物論哲学一般との結びつきについていうならば、このマッハの戦友にとっては思いもよらぬことである。

「多くの、いや大多数の人々は、認識論的唯我論の立場からはどのような形而上学も可能ではない、すなわち、形而上学はつねに超越的である、という見解であるだろう。十分に熟考したのちに、私はこの見解に味方することができない。私の論拠はつぎのとおりである。……すべてのあたえられているものの直接的基礎は、精神的(唯我論的)な連関であって、その中心点を形成するものは、個人的自我(個人的観念界)とその肉体である。この自我なしのその他の世界も、また、その他の世界なしのこの自我も、ともに考えられない。個人的自我の絶滅とともに世界もまた消えうせて無となり、不可能にみえることだが、その他の世界の絶滅とともに私の個人的自我にとってはなにものものこらない、というのは、個人的自我は、空間的ならびに時間的にではなく、ただ概念的にだけその他の世界から区別されることができるのだから。したがって私の個人的自我は、それとともに全世界が絶滅されるべきでないとすれば、私の死後にもやはり存続するにちがいない……」(前掲書、前付二三ページ)。

「原理的同格」、「感覚の複合」およびその他のマッハ主義的な月なみのことばが、それにふさわしい人物のしかるべきお役にたっていることよ!

「……唯我論の立場からいって、彼岸(das Jenseits)とはそもそもなんであろうか? それは私にとっての未来の可能な経験にすぎない……」(同上)。「心霊術は……来世の存在を……証明する義務があるだろう……だが、自然科学の唯物論は心霊術にたいしてけっして攻撃の陣をすすめることができない、なぜなら、この唯物論は、われわれがすでに見たように、すべてを包括する精神的連関」(=原理的同格)「の内部における世界過程の一側面にすぎないのであるから」(前付二四ページ)。

これらすべては、『社会問題』(一八九六年)への哲学的

序論で述べられていることであって、まさにこの序論でシューベルト－ゾルデルンはマッハおよびアヴェナリウスと終始一貫手をたずさえてたち現われている。マッハ主義は、ロシアのマッハ主義者たちの小さな仲間のあいだでだけはインテリゲンツィア的なおしゃべりにもっぱら役だっているが、その母国では信仰主義にたいするその従僕としての役割が公然と宣言されているのである！

四　経験批判論はどこへ成長してゆくか？

こんどはマッハやアヴェナリウス以後のマッハ主義の発展をちょっと見てみよう。彼らの哲学がごたまぜであり、矛盾しあったかつ連関のない認識論上の諸命題の寄せあつめであるということを、われわれはすでに見た。われわれはいまや、この哲学がどのように、またどこへ、というのはつまり、どのような方向へ成長してゆくか、ということを見なければならない、——このことは、われわれにとって、若干の「論争中の」問題を、論争の余地のない歴史上の事実を拠りどころとして解決する助けになるだろう。実際に、考察の対象になっている方向の出発点となる哲学上の前提が、折衷主義であり無連関である場合には、この方向の解釈が種々異なったものとなり、部分的なしかも些細な事がらについての成果のない論争がおこなわれることが避けがたい。しかし、経験批判論は、すべての思想上の潮流と同様に、生きている、成長している、発展しているものであり、そして、いずれかの方向へとそれが成長しているという事実は、長たらしい議論より以上に、この哲学のほんとうの本質についての基本的問題を解決することをたすけるであろう。人間について人々は、彼が自分自身について語りまたは考えている事がらによってではなく、彼の行為によって判断する。哲学者たちについても、彼ら自身が自分のうえにぶらさげている看板（「実証主義」、「純粋経験」の哲学、「一元論」または「経験一元論」、「自然科学の哲学」等々）によってではなく、彼らが事実上どのように理論上の基本的問題を解決しているか、誰と手をたずさえているか、自分の弟子たちや後継者たちになにをおしえているか、またなにをおしえたか、によって判断しなければならない。

われわれはいまやこの後の問題にたずさわろう。本質的なことはすべて、二〇年以上もまえにマッハとアヴェナリウスが述べている。この期間に、彼らを理解しようと欲した人々や、彼ら自身が（すくなくもその同僚よりも長生きをしたマッハが）彼らの事業のあとをつぐものとみなした

人々が、この両「指導者」をどのように理解したか、ということがあきらかにならざるをえなかった。正確を期するために、われわれはマッハやアヴェナリウスの弟子（または彼らの後継者）とみずから名のっている人々、および、マッハがこの陣営にかぞえいれている人々をとりあげよう。こうすることによってわれわれは、文筆上の特殊事件の集りとしてではなく、哲学上の思潮としての経験批判論について、一つの観念を得るであろう。

『感覚の分析』のロシア語訳へのマッハの序文では、「同一ではないが、きわめて近い道」をあゆんでいる「若い研究者」としてハンス・コルネリウスが推薦されている（四ページ）。『感覚の分析』の本文で、マッハはもう一度、とりわけ、「アヴェナリウスの労作の核心をあばきだし、これをさらに発展させている」コルネリウスその他の著作をあげることができるのを「よろこんで」いる（四八ページ）。H・コルネリウスの書物『哲学概論』（ドイツ語、一九〇三年版）をとりあげれば、その著者が同様に、マッハとアヴェナリウスの足跡をたどってすすもうという自分の志望をしめしていることがわかる（前付八ページ、本文三二ページ）。したがって、彼は先生によって認められた弟子というわけだ。この弟子もまた、感覚という要素をもってはじめ（一七、二四ページ）、経験の範囲をこえない、ということを断言的に述べ（前付六ページ）、自己の見解を「首尾一貫したまたは認識論的な経験論」と名づけ（三三五ページ）、観念論の「一面性」をも、観念論者ならびに唯物論者の「独断論」をもきわめて断固として非難し（一二九ページ）、彼の哲学からは世界は人間の頭脳のなかに存在するということの承認が帰結されるというようなありうべき「誤解」（一二三ページ）を非常に精力的に否認し、アヴェナリウス、シュッペ、またはパザーロフにおとらぬ巧妙なやりかたで素朴的実在論にこびをしめし（一二五ページ、「視覚ならびにその他の感官知覚はすべて、厳密に、われわれがそれを見いだす場所、すなわち、素朴な、いかなるえせ哲学によってもおかされていない意識がそれにさだめる場所に、そしてその場所だけに、自己の占める位置をもっている」）――こうして先生に認められている この弟子は、不死と神に到達する。唯物論は人間を自動機械にかえてしまう、とこの教壇上の村巡査、いや、「最新の実証主義者たち」の弟子はどなりたてる。「われわれの決意の自由にたいする信仰がなくなると同時に、われわれの行為の人倫的価値ならびにこの価値にたいするわれわれの責任についてのすべての考慮が消えてなくなるということは、考えるまでもないことだ。死後にわれわれの生命が存続するという思想にも、同様に余地がなくなる」（一一

六ページ)。この本の最後はつぎのとおりである、――活動のための教育が(あきらかに、この学問のある男によって愚鈍にされている青年の教育が)必要なばかりでなく、「なによりもまず」「偶然的な伝統の一時的な価値にたいする畏敬(Ehrfurcht)ではなく、義務と美との不朽の価値――われわれの内と外なる神的なもの(dem Göttlichen)にたいする畏敬のための教育」が必要である(三五七ページ)。

これと、ア・ボグダーノフの、すべての「物自体」を否定しているからにはマッハの哲学のなかには神、意志の自由、霊魂の不滅の思想のための「座席は」絶対に存在しない(イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ)し、また「存在できない」(『感覚の分析』〔ロシア語訳〕前付一二ページ)という断言とを比較してみるがよい。ところが、マッハはこの同じ本で(二九三ページ)「マッハの哲学というものはない」と述べ、内在論者ばかりでなく、アヴェナリウスの思想の本質をあばきだしたコルネリウスさえもを推薦している! したがって、第一に、ボグダーノフは、信仰主義のつばさのもとに庇護されているばかりでなく、信仰主義にまで到達している思潮としての「マッハの哲学」を絶対に知らないのである。第二に、ボグダーノフは哲学史を絶対に知らない、というのは、右に述べられた思想の否定をすべての物自体の否定とむすびつけることは哲学史を愚弄することを意味するからである。すべての徹底的なヒュームの支持者たちが、すべての物自体を否定することによって、まさにこれらの思想のために座席をのこしているということを、ボグダーノフは否定するつもりではなかろうか? あらゆる物自体を否定し、しかもこうすることによってこれらの思想に座席をわりあてている主観的観念論者たちのことを、ボグダーノフは聞かなかったのだろうか? これらの思想のための「座席が存在できない」のは、もっぱらつぎのような哲学においてである。すなわち、それは、感性的存在だけが存在する、――世界は運動する物質である、――すべての人にまたおのおのの人に知られている外界、物理的なものは、唯一の客観的実在である、とおしえる哲学、すなわち唯物論哲学である。このことのゆえに、まさにこのことのゆえにこそ、マッハによって推薦されている内在論者たちも、マッハの弟子のコルネリウスも、すべての現代の教授的哲学も、唯物論とたたかっているのである。

わが国のマッハ主義者たちは、この醜態を指摘されたとき、コルネリウスを拒否しはじめた。このような否認はあまり価値のあるものではない。フリードリヒ・アドラーは、「警告され」なかったらしく、そのためにこのコルネリウ

スを社会主義の雑誌で推薦している（『デア・カンプフ』〔闘争〕、一九〇八年、第五号、二三五ページ）。「読みやすく、きわめて推薦する価値のある書物」）。マッハ主義をつうじて、明白な哲学的反動主義者や信仰主義の説教者が労働者の教師として密輸入されているのである！

ペッォルトは警告されなくてもコルネリウスの誤りに気がついたが、しかしこの誤りにたいする彼の闘争の仕方はまことに傑作である。まあ聞いてごらんなさい。「世界は観念である、という主張」（われわれが相手にしてたたかっている観念論者が主張していることと同じだ、ふざけちゃいけない！）「は、それによってつぎのことを言おうとする場合にだけ意味がある。すなわち、世界は発言者の、あるいは私に言わせればすべての発言者でさえもの、観念であり、したがってその存在にかんしてはもっぱら彼または彼らの思考に依存している、すなわち、彼が世界を思考するかぎりでのみ世界は存在し、また彼が思考しないものは存在もしない、と言おうとする場合にだけ意味がある。これに反してわれわれは、世界はある個人または諸個人の思考に依存させず、あるいはもっとよく、もっと鋭くいえば、思考の作用に、あるいはなんらかのはたらいている」（現実の）「思考に依存させないで――まさにもっぱら理論的な観点で――思考一般に依存させる。この二つを観念論者は混同している、そしてその結果は、コルネリウスの場合に見られるように、不可知論的な半唯我論である」（『「純粋経験の哲学への」入門』[三]、第二巻、三一七ページ）。

ストルィピンは黒色官房の存在を否認した！　ペッォルトは観念論者を木っ葉みじんに粉砕した、――まったくおどろくべきことに、観念論のこの絶滅とは、どうも、自分の観念論をもっとたくみにかくせという観念論者への忠告であるらしい。世界は人々の思考に依存している、――これは、あやまった観念論である。世界は思考一般に依存している、――これは、最新の実証主義であり、批判的実在論であり、一言でいえば、まるっきりのブルジョア的山師議論である！　コルネリウスが不可知論的半唯我論者だとすれば、ペッォルトは唯我論的半不可知論者である。諸君はのみをつぶしているのだ、紳士諸君よ！

もっとさきへすすもう。その『認識と誤謬』の第二版でマッハは言う、「すべての本質的な点で私が一致することのできる」（マッハの見解の）「体系的叙述を、教授ハンス・クラインペーター博士（『現代自然科学の認識論』、ライプチヒ、一九〇五年）があたえている」。ハンス第二号をとりあげよう。この教授は、マッハ主義の札付きの普及者である。ドイツ語ならびに英語の哲学専門雑誌にのせたマッハの見解にかんする多数の論文があり、マッハに推薦

された、しかもマッハの序文つきの著書の翻訳があり、一言でいえば「先生」の片腕である。彼の見解はこうだ。「……私の全（外的ならびに内的）経験、いっさいの私の思考および努力は、心理的過程として、私の意識の部分として私にあたえられている」（前掲書、一八ページ）。「われわれが『物理的』と名づけているものは、心理的要素から構成されたものである」（一四四ページ）。「客観的確実性（Gewissheit）ではなく、主観的確信が、いっさいの科学の唯一の到達可能な目標である」（九ページ、イタリック体〔本巻では傍点〕はクラインペーター）。彼はこの場所に、「カントはすでにその『実践理性批判』でこれに似たことを言っている」という注釈をくわえている）。「他人の意識を仮定することは、経験によってけっして確証されることのない仮定をすることである」（四二ページ）。「私のそとになお他の自我一般があるかどうかを、私は知らない」（四三ページ）。第五節は「意識における能動性」（「自発性」）「について」である。動物という自動機械にあっては、観念の交替は純粋に機械的におこなわれる。われわれ〔人間〕の場合にも夢をみているときには同じである。「けれども、正常な状態ではわれわれの意識の性状はこれとまったく本質的にちがっている。われわれの意識には、あのもの」（自動機械）「にはまったく欠けている一つの性質がそなわっており、この性質を機械的または自動的に説明することは、われわれにとってすくなくとも困難である。この性質とはすなわち、いわゆる自我の自己活動性である。各人は、自分をその意識的内容にむかいあわせたり、これらの意識内容を操作したり、それらにいっそう鋭く注意をはらったり、あるいは、背景にしりぞかせたり、それらを分析したり、その諸部分を相互に比較したりなどすることができる。これらすべては（直接的）経験の事実である。したがって、われわれの自我は、すべての意識内容の総体とは本質的にちがっており、これにいわば等置されることはできない。砂糖は炭素、水素、酸素からなりたっている。もしもわれわれが砂糖に砂糖霊魂を付与するならば、類推によれば、この霊魂には、炭素、水素、酸素の粒子を好きなようにうごかしまわることのできる能力がそなわっているにちがいない」（二九―三〇ページ）。つぎの章の第四節は「認識作用――意志行為（Willenshandlung）」である。「これに反して、すべての私の心理的体験が、強制された行為と随意行為との二つの大きな主要群にわけられるということは、確定的な事実とみなされなければならない。この第一の群には外界の印象のすべてがかぞえいれられる」（四七ページ）。「二つの事実領域について多くの理論をあたえることができるということは……物理学者には周知の

事実であるが、それだけにまた、絶対的認識論の前提とはけっして一致できない事実である。この事実もまたわれわれの思考の意志的性格と連関している。われわれの意志が外的事情によって拘束されているものではないということは、この事実のなかにも言いあらわされている」（五〇ページ）。

いまやマッハ自身が、クラインペーターのような人物を推薦しているのに、マッハの哲学には「意志の自由のための座席は絶対に存在しない」というボグダーノフの言明が、どんなに大胆なものだか、ご判断ねがいたい！　このクラインペーターは、自分とマッハの観念論をかくさない、ということをわれわれはすでに見た。一八九八—一八九九年にクラインペーターはこう書いた、「ヘルツは、われわれの概念の本質についての」（マッハにおけると）「同一の見解を表明した」。……「……マッハとヘルツ」（クラインペーターがこの有名な物理学者をまきぞえにしていることがどれほど公正であるかについては、のちにとくに論じよう）「が、観念論の側面からいってすべての——たんに二、三のではなく——われわれの概念とその結合は主観的な根源をもつということを強調するという功績をかちえたとすれば、彼らは、経験論の側面からいって、概念の正否いかんを、思考からまったく独立した法廷として決定すべきものは経験である、ということを認識するという、すくなからぬ功績をかちえたのである」（『体系的哲学のためのアルヒーフ』、第五巻、一八九八—一八九九年、一六九—一七〇ページ）。一九〇〇年にはこうだ。マッハはカントやバークリとはきわめて相違しているにもかかわらず、カントやバークリは、「マッハの主要な攻撃対象をなしているところの、自然科学で支配的な形而上学的経験論」（すなわち、唯物論！　教授殿は悪魔をその名で呼ぶことを避けている！）「よりもはるかにマッハに近い」（前掲書、第四巻、八七ページ）。一九〇三年にはこうだ、「バークリとマッハの出発点は抗論の余地のないものだ。」……「マッハはカントの完成者である」（『カント研究』、第八巻、一九〇三年、三一四ページ、二七四ページ）。

『感覚の分析』のロシア語訳への序文で、マッハは、T・ツィーエンをも「同一ではないにしても、きわめて近い道をあゆむもの」と呼んでいる。T・ツィーエン教授の著書（テオドル・ツィーエン『心理生理学的認識論』、イェナ、一八九八年）をとってみよう。そうすると、著者はすでに序文でマッハ、アヴェナリウス、シュッペ等々を引用している、ということがわかる。したがって、またしても先生に認められた弟子である。ツィーエンの「最新の」理論はつぎの点にある。すなわち、ただ「群衆」だけが「現実的

な物が感覚をひきおこす」と考えることができるのであり（二一ページ）、「認識論の入口には、『外的事物はそれ自身によって存立するのではなく、心のなかに存在する』というバークリの命題以外の額をかかげることはできない、のである」（五ページ）。「われわれにあたえられているものは感覚と観念である。この両者をわれわれは心理的過程、または心理的なものということばで総括する。非心理的なものとは無内容なことばである」（一〇〇ページ）。自然法則は物質的物体のあいだの関係ではなく、「還元された感覚のあいだの」関係である（一〇四ページ。「還元された感覚」というこの「新しい」概念のなかに、ツィーエン的バークリ主義の独創性のすべてがあるのだ！）。

ペツォルトはこのツィーエンを観念論者だとして、すでに一九〇四年にその『〔純粋経験の哲学への〕入門』第二巻（二九八―三〇一ページ）で彼を拒否した。一九〇六年には観念論者または心理一元論者の名簿に彼はすでにコルネリウス、クラインペーター、ツィーエン、フェルヴォルンをかぞえいれている（『〔実証主義の立場からみた〕世界問題』、一三七ページ脚注）。どうか見ていただきたい、これらの教授諸氏のすべてには、「マッハとアヴェナリウスの見解」の解釈に「誤解」があるというのだ（同上）。

あわれなるマッハとアヴェナリウスよ！　敵が彼らを観念論にかんして、また唯我論にかんして「さえ」（ボグダーノフの言いぐさだが）非難したばかりでなく、――いやまさに、親友、弟子、後継者、専門家の教授たちまでが自分たちの先生を歪曲して、観念論的な意味に理解したのである。経験批判論が観念論へと成長してゆくとしても、このことはけっして、その混乱したバークリ主義的な基本前提が根本的に誤りだということを証明するものではないのだ。神よまもりたまえ！〔そんなことがあってたまるものか！〕これは小さな「誤解」にすぎない――ノズドゥリョーフ(四〇)＝ペツォルト的なことばの意味では、そういうことになる。

ここでなによりもこっけいなのは、おそらく、純粋と潔白の守護者であるペツォルト自身が、第一に、マッハとアヴェナリウスを「論理的アプリオリ」で「補足した」ことであり、第二に、彼らを信仰主義の案内人であるヴィルヘルム・シュッペと結びつけたことである。

もしもペツォルトがイギリスのマッハ支持者たちを知っていたならば、（「誤解」によって）観念論におちこんだマッハ主義者の名簿を彼はいちじるしく拡大しなければならなかっただろう。われわれはすでに、マッハがほめちぎっているカール・ピアスンがまるっきりの観念論者であることをしめした。ここになお、ピアスンにたいして同じことと

を言っている二人の「中傷者」の批評をかかげよう。「ピアスン教授は、ほんとうに偉大なバークリによって最初に明晰に言いあらわされた学説をただくりかえしているにすぎない」（ハワード・V・ノックス『マインド』、第六巻、一八九七年、二〇五ページ）。「ピアスン氏がことばの最も厳格な意味で観念論者であるということには、なんの疑いもない」（ジョルジュ・ロディエ『哲学評論』(二九)、一八八八年、第二巻、二六号、二〇〇ページ）。マッハが自分の哲学に「非常に近い」とみなしている（『感覚の分析』、八ページ）イギリスの観念論者ウィリアム・クリフォードは、マッハの弟子というよりはむしろ先生と呼ばれなければならない、というわけは、クリフォードの哲学上の労作は前世紀の七〇年代に出たのだから。ここでは「誤解」はあきらかにマッハから出ている。彼は一九〇一年に、世界は「心的物質」(mind-stuff)であり、「社会的客体」であり、「高度に組織された経験」である等々というクリフォードの学説にある観念論に「気がつかなかった」のだ。* ドイツのマッハ主義者たちの山師議論の性格をしめすために、クラインペーターは一九〇五年にこの観念論者を「現代自然科学の認識論」の創始者の地位にもちあげている、ということをとくに述べておく必要がある。

* ウィリアム・キングダム・クリフォード『講義と試論』、第三版、ロンドン、一九〇一年、第二巻、五五、六五、六九ページ。五八ページには、「この点で私はバークリとまったく一致し、スペンサー氏とは一致しない」。五二ページには、「物体とは私の意識内の一組の諸変化であって、意識外のなにものかではない」。

『感覚の分析』〔ロシア語版〕の二八四ページでマッハは、（仏教(三〇)とマッハ主義とへ）「接近していた」アメリカの哲学者P・ケーラスを指示している。みずからマッハの「崇拝者で個人的親友」と名のっているケーラスは、シカゴで哲学にささげられた雑誌『モニスト』(三一)〔一元論者〕と宗教の宣伝にささげられた小雑誌『ジ・オープン・コート』(三二)（『公開論壇』）を編集している。「科学は神の啓示である」とこの通俗小雑誌の編集者は言っている、――われわれは、「宗教における真実なもの、よいもののすべてを」のこしておくような教会の改革を、科学はもたらすことができる、という意見をもっている。マッハは『モニスト』の恒常的な協力者で、これに自分の新しい著書の個々の章をのせている。ケーラスは「ほんのすこし」マッハをカントふうに訂正し、マッハは「観念論者、もしくは、私をして言わせれば、主観主義者である」、「私はただちに彼のうちに類似の精神をみとめた」けれども、「うたがいもなく、マッハの見解と私の見解とのあいだには相違がある」*と述べてい

る。ケーラスはこう述べている、「われわれ一元論者は、唯物論的でも、唯心論的でも、不可知論的でもない。それは一貫性を意味するにすぎない。……それは経験をその基礎とし、方法として経験の諸関係の体系的形式をもちいている。」（あきらかに、ボグダーノフの『経験一元論』からの剽窃だ！）ケーラスのスローガンは、「不可知論ではなく実証的科学を、神秘主義ではなく明晰な思考を、超自然主義ではなく唯物論でもなく一元論的世界観を、教理（ドグマ）ではなく宗教を、信仰箇条ではなく信心を」(not creed, but faith）である。このスローガンにもとづいて、ケーラスは「新神学」、「科学的神学」またはセオノミーを説教している。これは、聖書の文字を否認するけれども、「すべての真理は神的であり、神は歴史のなかにと同様に科学のなかに自己を啓示する」** ということを主張するものである。ここに注意しておかなければならないのは、クラインペーターが前記の現代自然科学の認識論にかんする書物で、オストヴァルドやアヴェナリウスや内在論者たちとならべてケーラスを推薦していることである（一五一―一五二ページ）。ヘッケルが一元論者の同盟のための彼のテーゼを発表したとき、ケーラスは断固としてこれに反対した。第一に、ヘッケルは「科学的哲学とよく一致している」先天主義をいたずらに拒否している。第二に、ケーラスは「意志の自由の可能性を排除している」ヘッケルの決定論の学説に反対している。第三に、ヘッケルは、「教会の伝統的保守主義に反対して自然主義者の一面的見解を強調する」という誤りをおかした。「こうして彼は、現存する教会の教理の新しいかつより真実な解釈へのそのいっそう高度の発展をよろこぶかわりに、現存する教会にたいする敵としてたちあらわれている……」（前掲雑誌、第一六巻、一九〇六年、一二二ページ）。「すべての宗教を迷信であると非難する自由思想家たちのコーラスに私が参加しないからといって私を責めている多くの自由思想家たちにとっては、私は反動的に見えるのだ」ということをケーラス自身が承認している。

* 『ザ・モニスト』、第一六巻、一九〇六年、七月号。P・ケーラス『マッハ教授の哲学』、三二〇、三四五、三三三ページ。これは同じ雑誌に出たクラインペーターの論文への答えである。

** 同上、第一三巻、二四ページ以下。ケーラスの論文「科学としての神学」。

ここにいるのが、宗教的アヘンで民衆を酔わせるのを仕事にしているアメリカの文筆上の山師の一座の座長であることは、まったくあきらかである。マッハやクラインペーターは、やはりちょっとした「誤解」によるものらしいが、

この一座の仲間になったのである。

五　ア・ボグダーノフの「経験一元論」

ボグダーノフは自分自身についてこう書いている、「私は個人的には、目下のところ文筆界においてただ一人の経験一元論者――ア・ボグダーノフなるものを知っているだけである。しかしそのかわりに、彼を非常によく知っているので、彼の見解は、精神にたいして自然が第一次的なものであるという聖礼的公式を、完全に満足させるものだということを保証することができる。実際に、彼はすべての存在するものを発展の連続的な鎖とみなしている、そしてこの鎖の下のほうの環は要素の混沌のなかに消えさっているが、上のほうの、われわれがよく知っている環は人々の経験（イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ）――心理的経験をあらわしており、そして、いっそう上のほうの環は、物理的経験をあらわしている、そしてそのさいに、この経験とそれからうまれる認識とは、普通に精神と呼ばれているものに照応している」（『経験一元論』、第三巻、一二ページ）。

ここでボグダーノフは、われわれがよく知っているエンゲルスの命題を「聖礼的」公式といって嘲笑しているが、しかしながら、彼はエンゲルスを外交技術的に避けている！　われわれはエンゲルスとくいちがってはいない、けっしてそんなことはない……

しかし、ボグダーノフの悪名のたかい「経験一元論」と「置換」説との彼自身によるこの要約を注意ぶかく観察したまえ。物理的世界は人々の経験と呼ばれており、物理的経験は発展の鎖のなかで心理的経験よりも「いっそう上の」ものであると説明されている！　これはなんとおどろくべきたわごとではないか！　しかもまさに、ありとあらゆる観念論哲学に固有のたわごとである。私にあっても自然が第一次的で精神は第二次的ですよといって、このような「体系」をボグダーノフがやはり唯物論の仲間にいれているとしたら、これはまったくの笑いぐさである。エンゲルスの規定をこのように適用するのであれば、ヘーゲルもまた唯物論者である、というのは、彼にあってもやはり、心理的経験は（絶対的理念という名称のもとに）より前にあり、そのあとに「いっそう上の」物理的世界、すなわち自然がつづき、そして最後に、人間は自然をとおして絶対的理念を認識するものなのであるが、その人間の認識がつづいているのであるから。いかなる観念論者も、このような意味では、自然の第一次性を否認しないであろう、というのは、事実上これは第一次性ではなく、事実上自然は直

接にあたえられたもの、認識論の出発点とされてはいないのであるから。実際に「心理的なもの」という抽象をへての長い移行によってはじめて自然に到達するのだ。この抽象をなんと呼ぼうと、——絶対的理念と呼ぼうと、普遍的自我と呼ぼうと、世界意志等々、その他どのように呼ぼうと、まったく同じことである。これらによって観念論の諸変種が区別されるのであり、そして非常に多数のこのような変種がある。だが、観念論の本質は、心理的なものを最初の出発点とすることにあり、そしてこれから自然がみちびきだされ、そのあとでやっと自然から普通の人間の意識がみちびきだされる。だからして、この最初の出発点としての心理的なものは、つねに、水でうすめられた神学をかくす死んだ抽象であることがわかる。たとえば、人間の観念がどんなものであるかはだれでもが知っているが、しかし人間なしの観念、人間以前の観念、抽象における観念、絶対的理念とは、観念論者ヘーゲルの神学的な作りものである。人間の感覚がどんなものであるかはだれでもが知っているが、しかし人間なしの感覚、人間以前の感覚とは、たわごとであり、死んだ抽象であり、観念論的な言いのがれである。ボグダーノフがつぎの段階をつくりだすとき、彼はまさにこのような観念論的な言いのがれをやっているのである。すなわち、

（1）「要素」の混沌（要素というこのちょっとしたことばのかげには、感覚以外のいかなる人間的な概念もかくされていない、ということをわれわれは知っている）。

（2）人々の心理的経験。

（3）人々の物理的経験。

（4）「それからうまれる認識。」

（人間の）感覚は人間なしには存在しない。つまり、第一の段階は死んだ観念論的抽象である。事がらの本質上、ここにわれわれのまえにあるのはだれでもが知っている普通の人間の感覚ではなく、ある考えだされた、だれのでもない感覚、感覚一般であり、ヘーゲルにあっては普通の人間の観念が人間と人間の脳から切りはなされて神的な観念になったが、それと同様に、神的な感覚である。

第一の段階をとりされ。

第二の段階もやはりとりされ、というのは、物理的なもの以前の心理的なものを（ボグダーノフにあっては第二の段階は第三の段階よりもまえにある）なんびとも知らず、自然科学も知らないのだから。物理的世界は、有機的物質の最高形態の最高の産物としての心理的なものが現われでることができたよりもまえに、存在していた。ボグダーノフの第二の段階は同様に死んだ抽象であり、脳なしの思考であり、人間から切りはなされた人間の理性である。

さて、はじめの二つの段階をすっかりのぞきさるならば、そのときには、そしてそのときにのみ、自然科学と唯物論にほんとうに照応した世界像をわれわれは得ることができる。すなわち、(1)物理的世界は人間の意識から独立に存在しており、人間よりも、すべての「人々の経験」よりもはるかに以前に存在した。(2)心理的なもの、意識等等は物質(すなわち物理的なもの)の最高の産物であり、人間の脳と呼ばれるとくに複雑な物質の塊まりの機能である。

ボグダーノフは書いている、「置換の領域は物理的現象の領域と一致する。心理的現象はなにものとも置換えることが要求されない、というのは、これは直接的な複合体であるから」(前付三九ページ)。

さて、これもまた観念論である、というのは、心理的なもの、すなわち、意識、表象、感覚等々が直接的なものとされ、物理的なものはそれからみちびきだされ、それに置換えられるのであるから。世界はわれわれの自我によってつくりだされた非我である、とフィヒテは言った。世界は絶対的理念である、とヘーゲルは言った。世界は意志である、とショーペンハウアーは言った。世界は概念と表象である、と内在論者のレームケは言う。存在は意識である、と内在論者のシュッペは言う。物理的なものは心理的なものの置換である、とボグダーノフは言う。いろいろちがったことばの衣装のなかに同一の観念論的本質を見ないためには、めくらでなければならない。

『経験一元論』第一巻、一二八―一二九ページにボグダーノフは書いている、「『生物』たとえば『人間』とはなにか、というような問題を自分みずからに提起してみよう」と。そして、こうこたえている、「『人間』とは、なによりもまず『直接的経験』の一定の複合体である」。「なによりもまず」というのに注意しよう! 「そののち、経験のよりいっそうの発展のなかで、『人間』は自分自身にとっても他人にとっても、他の物理的物体の系列のなかの一つの物理的物体であることがわかる」。

これはまさに、霊魂の不滅とか神の観念等々をみちびきだすのにしか役だたない、まったくのたわごとの「複合体」ではないか。人間はなによりもまず直接的体験の複合体であり、そして、よりいっそうの発展のなかで物理的物体である! つまり、物理的物体なしに、物理的物体以前に、「直接的体験」があるということになる。このみごとな哲学がわが神学校でまだうけいれられていないことは、なんと残念なことではないか。そこでなら、この哲学の長所のすべてが評価できたことだろうに。

「……物理的自然そのものは、直接的な性格をもつ複合

体（心理的同格体もまたそのなかに属している）から派生したもの（イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ）であるということ、物理的自然はこのような直接的な性格をもつ複合体が他の、それに類似した、ただし非常に複雑な物体（生物の社会的に組織された経験）に反映したものであるということを、われわれは認めた」（一四六ページ）。

物理的自然そのものが派生したものであるとおしえる哲学は、純然たる僧侶主義の哲学である。そして、この哲学のこのような性格は、ボグダーノフ自身があらゆる宗教を熱心に拒否しているということによって、すこしもかわるものではない。デューリングもまた、無神論者であった。彼は自分の「共同社会」体制内で宗教を禁止することをさえ提案した。しかしそれにもかかわらず、エンゲルスがデューリングの「体系」は宗教なしにはしめくくりのつかないものだということをしめした場合に、彼は完全に正当であった。[32]同じことがボグダーノフについても言えるが、ただしそれには、さきに引用した箇所は偶然の前後不一致ではなく、彼の「経験一元論」と彼の「置換」説の全体との本質である、という本質的な相違がともなっている。もしも自然が派生したものであるならば、自然よりも大きな、豊かな、広い、強力なあるものから、存在しているあるものからだけ自然は派生することができる、ということは自明のことである。というわけは、自然を「派生させる」ためには、自然から独立して存在していなければならないから。つまり、自然のそとに、しかもそのうえさらに、自然を派生させるなにかあるものが存在している、ということになる。ロシア語では〔哲学者流の特別なことばではなく、普通の人のつかうことばでは〕これは神（ボグ）と呼ばれている。観念論的哲学者はつねに、この名称を変化させ、それをいっそう抽象的な、いっそう明瞭でないものにし、そして同時に（もっともらしく見せるために）「直接的複合体」としての、証明を必要としない直接にあたえられたものとしての「心理的なもの」にいっそう近いものにしようと努力してきた。絶対的理念、普遍的精神、世界意志、心理的なものの物理的なものへの「普遍的置換」――これは、定式化がいろいろにちがっているだけで、まったく同一の思想である。すべての人間は、理念、精神、意志、心理的なものを、正常にはたらいている人間の脳の機能として知っているし、また自然科学はこういうものとしてそれを研究している。この機能を、一定の仕方で組織された物質から切りはなし、この機能を普遍的・一般的抽象にかえてしまい、この抽象を物理的自然の全体に「置換える」こと――これは哲学的観念論の妄想であり、自然科学にたいする嘲弄である。

唯物論は、「生物の社会的に組織された経験」は物理的自然から派生したものであり、その長い発展の成果であり、社会性も組織性も経験も生物もいなかったし、またありえなかったような、そういう状態の物理的自然からの発展の成果である、と言う。観念論は、物理的自然は生物のこの経験から派生したものであると言い、しかも、こう言うことによって観念論は自然を神に（従属させないまでも）等置するのである。なぜかといえば、神は、疑いもなく、生物の社会的に組織された経験から派生したものだからである。ボグダーノフの哲学をどんなにひねくりまわしてみても、それは、反動的混乱以外に、まさになにものをもふくんでいない。

ボグダーノフは、経験の社会的な組織について語ることは「認識の社会主義」である（第三巻、前付三四ページ）と思っている。これは気ちがいざただ。もしも社会主義についてこんなふうに考えるとしたら、イェズイット派は「認識の社会主義」の熱烈な支持者である、というのは、彼らの認識論の出発点は、「社会的に組織された経験」としての神であるから。また、カトリック教が社会的に組織された経験である、ということには疑いがない。ただ、それは客観的真理（ボグダーノフが否定し、科学が反映しているところの）を反映しておらず、一定の社会階級による民衆の無知の搾取を反映しているまでのことである。

だが、なにもイェズイット派をもちだすまでもない！ ボグダーノフの「認識の社会主義」をわれわれはマッハがとくに愛した内在論者たちのもとにそっくり見いだすのだ。ルクレールは自然を、「人類」の意識とみなしている（『［バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の］実在論』、五五ページ）が、しかしけっして個々の個人の意識とはみなしていない。このようなフィヒテ主義的な認識の社会主義をブルジョア哲学者たちはいくらでもすきなだけ諸君に見せてくれるだろう。シュッペもまた das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins〔意識の、種族的な類的な、契機〕、（『科学的哲学のための季刊誌』第一七巻、三七九―三八〇ページ）、すなわち、認識における一般的・種族的契機を強調している。個人の意識を人類の意識ととりかえ、あるいは個人の経験を社会的に組織された経験ととりかえることによって、哲学的観念論が消失すると考えることは、個人の資本家を株式会社ととりかえることによって、資本主義が消失すると考えるのにまったく等しい。

わがロシアのマッハ主義者、ユシケヴィチとヴァレンチノフは、唯物論者ラフメトフにならって、ボグダーノフは観念論者である、とくりかえした（そしてそのさいに、ラフ

メトフをまったくならず者のやるような仕方で罵倒した)。だが、この観念論がどこからきたものであるかをよく考えてみることは、彼らにはできなかった。彼らにあっては、ボグダーノフは個人的な現象、偶然性、個別的な事例である、ということになる。これはただしくない。ボグダーノフは個人的には、自分が「独創的な」体系を発明した、と思っているかもしれないが、しかしこのような意見がまちがっていることを見ぬくためには、さきにあげたマッハの弟子たちと彼をくらべてみれば十分である。ボグダーノフとコルネリウスとの相違は、コルネリウスとケーラスとの相違よりもずっと小さい。ボグダーノフとケーラスの相違は、ケーラスとツィーエンとの相違よりも小さい(もちろん、哲学体系の面からみてのことで、反動的結論が意識的かどうかという面からみてのことではない)等々。ボグダーノフは、マッハ主義の観念論への成長を証明するあの「社会的に組織された経験」のいくつかの現われのなかの一つにすぎない。ボグダーノフは(もちろん、もっぱら哲学者としてのボグダーノフのことをいっているのだが)、彼の先生であるマッハの学説のなかに「要素」……バークリ主義の……がなかったならば、この世に現われることができなかっただろう。そこで私は、彼の『経験一元論』がたとえばドイツ語に翻訳されて、ルクレールやシューベルトーゾルデルン、コルネリウスやクラインペーター、ケーラスやピヨン(フランスの、ルヌーヴィエの協力者にして弟子)の書評にゆだねられた場合より以上にボグダーノフにたいする「おそろしい復讐」を思いうかべることはできない。マッハの、これらのよく知られた戦友たち、そして部分的には直接の後継者たちは、「置換」にたいしてその接吻をおくることによって、その論議以上に多くのことをものがたるであろう。

それはそうとして、ボグダーノフの哲学を完結した不動の体系とみなすことはただしくあるまい。一八九九年から一九〇八年までの九年間に、ボグダーノフはその哲学的遍歴の四つの段階をとおった。彼ははじめに、「自然科学的」(すなわち、なかば無意識的な、かつ自然科学の精神に自然発生的に忠実な)唯物論者であった。『歴史的自然観の基本要素』は、この段階のはっきりした痕跡をになっている。第二段階は、前世紀の九〇年代の終りに流行したオストヴァルドの「エネルギー論」、すなわち、あちこちでつまずいて観念論におちこむ混乱した不可知論である。オストヴァルド(オストヴァルドの『自然哲学講義』の扉には「E・マッハにささげる」とある)からボグダーノフはマッハにうつった。すなわち、マッハの哲学全体と同様に首尾一貫せず混乱した主観的観念論の基本前提を、彼はうけ

いれた。第四段階は、マッハ主義の若干の矛盾をとりのぞき、客観的観念論に類似したものをつくりだそうとする試みである。「普遍的置換の理論」は、ボグダーノフがその出発点からはじまってほとんど一八〇度の弧をえがいたことをしめしている。ボグダーノフ哲学のこの段階は、先行する段階にくらべて弁証法的唯物論からより遠いだろうか、それともより近いだろうか？　彼がもしも同じ場所にたっているならば、そのときには、いうまでもなく、より遠い。もしも彼が、それにそって九年間うごいてきたその同じ曲線にそって前進しつづけるならば、そのときにはより近い。すなわち、ふたたび唯物論へと方向転換をするために今彼に必要なことは、ただまじめな一歩だけである、すなわち、その普遍的置換を普遍的にすてさることだけである。というのは、この普遍的置換は、中途半端な観念論のあらゆる悪業、徹底した主観的観念論のあらゆる弱点を、一つの中国式弁髪のなかにまとめてあみこんでいるものであって、それはあたかも、(si licet parva componere magnis!——小さなものを大きなものと比較することがゆるされるならば）——ヘーゲルの「絶対的理念」がカントの観念論のあらゆる矛盾、フィヒテ主義のあらゆる弱点をまとめこんでいるのと同様であるから。フォイエルバッハにとっては、ふたたび唯物論へと方向転換をするためには、まじめな一歩をふみだすこと、すなわち、絶対的理念を、このヘーゲル的な、物理的自然への「心理的なものの置換」を、普遍的にすてさり、絶対的に遠ざけることだけしか残っていなかった。フォイエルバッハは哲学的観念論の中国式弁髪をたちきった、すなわち、どんな「置換」をもすることなしに自然を基礎にした。

われわれは待とう。そして、マッハ主義的観念論の中国式弁髪がまだ長く成長してゆくかどうかを見ることにしよう。

六　「記号理論」（または象形文字理論）とヘルムホルツの批判

経験批判論の戦友ならびに相続人としての観念論者たちについてさきに述べたことへの補足として、わが国の文献でふれられている若干の哲学上の命題にたいするマッハ主義的批判の性格をとくに注意しておくことは、時宜にかなったことであろう。たとえば、自分ではマルクス主義者のつもりでいるわが国のマッハ主義者たちは、プレハーノフの「象形文字」[三]に、すなわち、人間の感覚や表象は現実的な物や自然過程の写し、それらの模写ではなく、便宜的な

符号、記号、象形文字等々である、という理論に、とりわけよろこんでおそいかかった。バザーロフはこの象形文字的唯物論を嘲笑した、そして、もしも彼が非象形文字的唯物論のために象形文字的唯物論をしりぞけたのだったら、彼はただしかっただろう、ということを指摘しておかなければならない。しかし、バザーロフは、ここでもまたもや手品師的なやりかたをして、「象形文字論」の批判という旗じるしのもとに、自分自身の唯物論の放棄を密輸入している。エンゲルスは、記号についても象形文字についても語らないで、物の写し、写像、模写、鏡像について語っている。エンゲルスによる唯物論の定式化からのプレハーノフの逸脱が誤りであることをしめすかわりに、バザーロフはプレハーノフの誤りを利用して読者からエンゲルスの真理をかくしている。

プレハーノフの誤りとバザーロフの混乱とをともにあきらかにするために、「記号理論」（記号ということばを象形文字ということばでおきかえても事がらはかわらない）の一大代表者ヘルムホルツをとりあげて、唯物論者と、マッハ主義者をもふくめた観念論者とが、どのようにヘルムホルツを批判したかを見てみよう。

自然科学上の一流の大人物であるヘルムホルツは、大多数の自然科学者と同様に、哲学上では首尾一貫していなかった。彼はカント主義にかたむいていたが、しかしその認識論で首尾一貫してこの観点を維持したのではなかった。たとえば、彼の『生理光学』にある、概念と対象との照応というテーマについての議論はつぎのようである、「……私は、……感性的知覚をただ外界との関係にとっての記号にすぎないとし、これらの記号にこれらがあらわしているものとのあらゆる種類の類似性または同等性を拒否した」（フランス語訳、五七九ページ。ドイツ語原書、四四二ページ）。これは不可知論である。しかし同じページにさらにこうある、「われわれの直観や表象は、直観されたり表象されたりした対象がわれわれの神経系統やわれわれの意識につくりだした作用である」。これは唯物論である。ただヘルムホルツは、彼のいっそうさきの議論からわかるように、絶対的真理と相対的真理との関係を明瞭には考えていない。たとえば、ヘルムホルツはすこしさきでこう言っている、「したがって私は、実践的真理以外にわれわれの表象のなんらかの他の真理について語ることは、まったくどのような可能的な意味をももつことができないと思う。事物についてのわれわれの表象は、事物にたいする記号、自然にあたえられた標示以外のなにものでもありえないのであって、これらのものをわれわれはわれわれの運動や行動を調整するために利用することをまなぶのである。われ

われがそれらの記号をただしく読むことをまなぶならば、われわれは、その助けによって、われわれの行動が望ましい結果を得るようにわれわれの行動をととのえることができるのである」……これはただしくない。ヘルムホルツはここでは、主観主義へ、客観的実在と客観的真理の否定へと、転落している。そして、つぎのことばでこの段落をむすぶとき、彼はおどろくべき虚偽にゆきついている。すなわち、「表象と表象されたものとは、あきらかに、二つのまったくちがった世界に属している」。……観念と現実性、意識と自然をこのように切りはなすのは、カント主義者だけである。けれども、そのすこしさきにはこうある、「まず外界の対象の諸性質にかんしていえば、ちょっと考えてみれば、われわれがこれらの対象に帰属させるすべての性質は、これらの対象がわれわれの感官またはその他の自然物におよぼす作用をあらわすものにすぎない、ということがわかる」(フランス語訳、五八一ページ。ドイツ語原書、四四五ページ。私はフランス語訳から翻訳している)。ここでふたたびヘルムホルツは唯物論の観点にうつっている。ヘルムホルツは、首尾一貫しないカント主義者であり、一方では思考の先天的法則を認めながら、他方では時間と空間の「超越的実在性」(すなわち時間と空間についての唯物論的見解)にかたむいたし、また一方では人間の感覚をわれわれの感覚器官に作用する外的対象からみちびきだしながら、他方では感覚を記号にすぎない、すなわち、標示される物体の「まったくちがった」世界から引きはなされた、なんらかの任意の標示にすぎない、と説明したのであった(ヴィクトル・ハイフェルダー『ヘルムホルツにおける経験概念について』、ベルリン、一八九七年、参照)。

ヘルムホルツは一八七八年におこなった講演「知覚における諸事実」(ルクレールはこの講演を、「実在論者の陣営における注目すべき声明」とよんだ)のなかで、自分の見解をつぎのように表明した、「われわれの感覚とはまさに、外的原因によってわれわれの器官のうちにつくりだされる作用のことであり、そして、このような作用がどのように現われるかということは、もちろん、はたらきかけられる装置の性質にまったく本質的に依存している。われわれの感覚の質が、それによって感覚がひきおこされる外的作用の特有性についてのある情報をわれわれにあたえるかぎり、感覚はこれらの外的作用の符合(Zeichen)とみなされることができる。しかし、模写とみなされることはできない。というのは、像にたいしては、模写される対象とのなんらかの種類の同等性が要求されるのだから。……だが、符号は、その符号によってあらわされるものとのどんな種類の類似性をも必要としないのである」(『講義と講演』、一八

八四年、第二巻、二二六ページ)。もしも感覚が物の像ではなく、物との「いかなる類似性」をももたない符号または記号にすぎないならば、ヘルムホルツの出発点である唯物論的前提はほりくずされ、外的対象の存在に若干の疑いがかけられることになる、というのは、符号または記号は仮想的な対象にかんしても完全に可能であり、また、すべての人々がこのような符号や記号の実例を知っているのだから。ヘルムホルツはカントにならって、「現象」と「物自体」とのあいだに原理的境界線のようなものをひこうとくわだてている。率直な、明白な、公然とした唯物論にたいして、ヘルムホルツは打ちかちがたい偏見をいだいている。だがしかし、彼は、すこしさきでこう言っている、「生命を夢とみなそうとする最も極端な主観的観念論の体系そのものを、どのようにして論破することができるかを私は知らない。人々はこのような体系を、このうえもなく真実らしくない、このうえもなく不満足なものであると宣言することができよう――私はこの点では最も強硬な非難の表現に賛成するだろう――、だが、このような体系を首尾一貫させておしとおすこともできるのだ……。これに反して実在論的仮説は、通常の自己観察の陳述」(あるいは証言、Aussage)「を信頼するものであって、これによれば、ある行為につづいておこる知覚の変化は、先行する意志の衝動とはなんらの心理的連関をももっていない。この仮説は、日常の知覚で確認されるかに思われるもの、すなわち、われわれのそとの物質的世界を、われわれの表象作用から独立したものとみなしている」(二四二―二四三ページ)。「うたがいもなく、実在論的仮説は、われわれが形成することのできる最も簡単な仮説であって、きわめて広範な適用範囲において検証され確認されており、あらゆる個別的規定において鋭く定義されている。そしてそのゆえに、行動にとっての基礎として非常に有用であり、効果のあるものである」(二四三ページ)。ヘルムホルツの不可知論もまた、「恥ずかしがりの唯物論」に似ている。ただし、ハックスリのバークリ主義的逸脱とはちがって、カント主義的逸脱をともなっている。

フォイエルバッハの後継者アルブレヒト・ラウは、このゆえに、ヘルムホルツの記号理論を「実在論」からの首尾一貫しない逸脱として断固として批判している。ラウは言う、ヘルムホルツの基本的見解は、「われわれはわれわれの感官を媒介として事物の客観的性状を知る」*とする実在論的前提である。記号理論はこのような(われわれが見たように、まったく唯物論的な)見解とは和解しない、というわけは、それは感性にたいするある不信、われわれの感覚器官の証言にたいする不信をもちこむのだから。模写は

いかなる場合にもモデルと完全に等しくなることができない、ということにはあらそう余地がないが、しかし模写と記号、便宜的な符号とは別ものである。模写は、必然的にかつ不可避的に「模写される」ものの客観的実在を予想している。「便宜的な符号」、記号、象形文字は、不可知論のまったく不必要な要素をもちこむ概念である。そしてこのゆえに、A・ラウが、記号理論によってヘルムホルツはカント主義に貢物をささげている、と言うとき、彼はまったくただしい。ラウは言う、「もしもヘルムホルツがその実在論的見解に忠実にとどまっていたら、もしも彼が、物体の性質は物体相互間の関係ならびに物体のわれわれへの関係を表現する、という基本命題を堅持していたら、彼はあきらかにこの全理論（記号理論）をまったく必要としなかったであろう。そのときには、彼は、簡単明瞭に表現して、事物がわれわれのうちにひきおこす感覚は、事物の本質の模写である、ということができただろう」（同上、三二〇ページ）と。

＊ アルブレヒト・ラウ『感覚と思考』、ギーセン、一八九六年、三〇四ページ。

唯物論者はこのようにヘルムホルツを批判している。彼は、ヘルムホルツの象形文字的または記号論的唯物論または半唯物論を、フォイエルバッハの首尾一貫した唯物論の名において拒否しているのである。

観念論者ルクレール（マッハが知的にも情的にも愛している「内在論学派」の代表者）もまた、ヘルムホルツを、首尾一貫していない、唯物論と観念論のあいだを動揺している、という点で非難している（『[バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の]実在論』、一五四ページ）。しかし、記号理論はルクレールにとっては不十分にしか唯物論的でないのではなく、あまりにも唯物論的でありすぎるのである。ルクレールはこう書いている、「ヘルムホルツは、われわれの意識の知覚は、時間的順序を認識するための、さらには超越的な諸原因が等しいかあるいはことなっているかということを認識するための十分な支点をあたえるものだと考えている。これは」（ヘルムホルツによれば）、「超越的なもの」（すなわち客観的＝実在的なものの領域）「における法則的秩序を仮定し認識するのに十分なものなのである」（三三ページ）。そして、ルクレールは、この「ヘルムホルツの独断的先入見」に反対してどなりたてる。彼はさけんでいる、「バークリの神は、われわれの精神内での自然法則的な観念の経過の仮説的な原因として、すくなくも外的事物の世界と同様に、われわれの因果性の要求を満足させるのに適している」（三四ページ）。「記号理論を首尾一貫してつく

りあげるには、俗流的実在論」（すなわち唯物論）「をふんだんにつけくわえなければ、」不可能である（二三五ページ）。

このようにヘルムホルツを、「批判的観念論者」は唯物論であるからといって一八七九年にしかりつけた。それから二〇年のちに、マッハがほめちぎっているその弟子クラインペーターは、その論文『マッハとハインリヒ・ヘルツの原理的物理学観について*』でマッハの「最新の」哲学をつかって「古くさくなった」ヘルムホルツをつぎのように論破した。ヘルツ（彼は、本質においては、ヘルムホルツと同様に首尾一貫していなかった）のことはしばらく脇にどけておいて、クラインペーターのやったマッハとヘルムホルツとの比較を見てみよう。この二人の著作家からいくつかの引用をして、また、物体とは感覚の複合のための思考上の記号である等々というマッハの有名な言明を、とくに力をいれて強調したのちに、クラインペーターはこう言っている。

「ヘルムホルツの思考過程を追ってゆくと、われわれはつぎの根本仮定にぶつかる。すなわち、

（1）外界の対象がある。

（2）これらのものの変化は、ある（実在的と考えられた）原因の働きかけなしには、考えられない。

（3）『原因とは、このことばの本来の意味からいって、現象の交代の背後に変化しないでとどまっているもの、ないしは存在しているものである、すなわち、物質とその作用の法則、力である』（ヘルムホルツからのクラインペーターの引用）。

（4）すべての現象を原因から論理的に厳密にかつ一義的にみちびきだすことが可能である。

（5）この目的を達成することは、客観的真理を所有するということと同じ意味であり、客観的真理に到達すること（Erlangung）は、このようにして、考えられるものとおもわれる」（一六三ページ）。

＊『哲学のためのアルヒーフ』[54]、第二部、体系的哲学、第五巻、一八九九年、とくに、一六三―一六四ページ。

これらの前提、その矛盾にみちていること、解決できない問題をつくりだしていることに憤慨して、クラインペーターは、ヘルムホルツがこのような見解を厳格に一貫させず、物質とか力とか原因等々「というようなことばの、マッハの側からの純粋に概念的な把握をいくぶん思いださせるような言いかた」をときどきつかっている、ということを強調している。

「さて、マッハのあのように美しくかつ明晰なことばを思いうかべるならば、そのこと」（ヘルムホルツに満足できないこと）「の源泉をさがしだすことは困難ではない。

質量、力、等々のことばのまちがった把握が、ヘルムホルツの推論の全体がむしばまれているゆえんのものである。実際にそれは、概念、われわれの想像のつくりだしたものにすぎないのであって、思考のそとに存在する実在ではない。そういったものを認識することは、まったく不可能である。われわれの感覚による観察からは、それらが不完全なものであるために、ただの一度でも、結論からさかのぼって原因を一義的に推論することは一般にできないのである。たとえば、目盛を読むことによって (durch Ablesen einer Skala) 一定の数をうることができるとは、われわれはけっして主張できないのであって、つねに、観察の事実とよく一致する数が、一定の限界のあいだに無限に多くある。また、われわれのそとにある実在的なものを認識するためには、われわれにはいっさいの可能性が欠けている。それがもしも可能であり、われわれが実在を認識したという場合を想定してみれば、その場合にはまた、われわれは論理学の法則を実在に適用することができなくなる。実際に、論理学の法則というものは、われわれの法則であり、われわれの概念、われわれの思考の産物にだけ適用されるものである」(イタリック体〔本巻では傍点〕はすべてクラインペーター)。「諸事実のあいだには論理的連関は存在しないのであって、たんなる〔時間的な〕継起があるにすぎない。この場合には必然的判断は考えられない。ある事実が他の事実の原因である、というのはまちがっている。そして、このことによって、この概念のうえにきずかれた H・フォン・ヘルムホルツの全演繹が崩壊する。最後に、客観的真理、すなわちあらゆる主観から独立に存立している真理に到達するということは、不可能である。われわれの感官の性状によってそうだというばかりでなく、人間としてのわれわれ (wir als Menschen) は、一般にわれわれからまったく独立して存在しているものなどけっして予感することさえできないからである」(一六四ページ)。

読者がごらんのとおり、わがマッハの弟子は、自分の先生と、自分自身をマッハ主義者と認めないボグダーノフとがとくに愛好していることばをくりかえすことによって、ヘルムホルツの全哲学をことごとく拒否し、しかもそれを観念論の観点から拒否している。この観念論者は、記号理論をとくにとりだすことさえせず、これを唯物論からの重要でない、そしておそらくは、偶然的な逸脱とみなしている。だが、クラインペーターはヘルムホルツを、「物理学界の大部分が今日なお維持している」「物理学における一般普通の考えかた」の代表者とみなしているのである(一六〇ページ)。

結果としてわれわれはつぎのことを得る。すなわち、プ

レハーノフは唯物論を叙述するにあたってあきらかなまちがいをした。だが、バザーロフは、事態をまったく混乱させ、唯物論と観念論をいっしょくたにし、「記号理論」または「象形文字的唯物論」に「感覚的観念もまたわれわれのそとに存在する現実性である」という観念論的なたわごとを対置した。カント自身からと同様に、カント主義者ヘルムホルツから、マルクス主義者たちは左へとすすみ、マッハ主義者たちは右へとすすんだのである。

七　デューリングについての二とおりの批判について

マッハ主義者たちによるマルクス主義の信じがたいほどの歪曲の特徴をもう一つあげておこう。ヴァレンチノフはビュヒナーと対照することによってマルクス主義者たちを攻撃しようとしており、エンゲルスがビュヒナーから鋭く一線を画しているのに、ビュヒナーにはプレハーノフと類似した多くのものがある、と言っている。ボグダーノフは、同じ問題に他の側面から接近しながら、「なにか軽蔑的に語られるのがならわしになっている」と彼が言うところの「自然科学者の哲学」を弁護するふりをしている（『経験一元論』、第三巻、前付一〇ページ）。ヴァレンチノフもボグダーノフも、ここでひどく混乱している。マルクスとエンゲルスは悪い社会主義者たちについてつねに「軽蔑的に語った」が、このことから帰結されるのは、彼らの心にはただしい、科学的な社会主義の学説があったのであって、社会主義からブルジョア的見解への飛躍があったのではないということである。マルクスとエンゲルスはつねに、悪い（そして、主として、反弁証法的な）唯物論を非難したが、しかし彼らは、いっそう高い、いっそう発展した、弁証法的唯物論の観点から非難したのであって、ヒューム主義やバークリ主義の観点から非難したのではない。悪い唯物論者たちについてマルクス、エンゲルス、ディーツゲンはいろいろ語っているが、それは、彼らを考慮し、彼らの誤りを是正しようと思ったからである。しかしヒューム主義者やバークリ主義者、マッハやアヴェナリウスについては、彼らは、その流派の全体にあてて一つのいっそう軽蔑的な評言を述べるにとどめて、いろいろと語ろうとはしなかっただろう。だからして、ドルバックとその一派、ビュヒナーとその一派等々にかんしてわがマッハ主義者たちがかぎりなく渋い顔やしかめ面をしてみせるということは、ひたすらに、公衆に眼つぶしをくわせ、唯物論一般の基礎そのものからマッハ主義全体が逸脱していることをかくし、率直かつ明瞭にエンゲルスと決着をつけることをおそれてい

ることを意味しているのである。

ところで、エンゲルスはその『フォイエルバッハ論』の第二章のおわりで一八世紀のフランス唯物論者や、ビュヒナー、フォークトおよびモレショットを批評しているが、これ以上に明瞭に表現することはむずかしいだろう。エンゲルスを歪曲しようと欲しないかぎり、彼を理解しないわけにはゆかない。われわれはマルクスとともに唯物論者である、とエンゲルスはこの章で言い、唯物論の全学派と、観念論の全陣営、すべてのカント主義者およびヒューム主義者一般との基本的な相違を解明している。そして、エンゲルスは、フォイエルバッハが唯物論者たちのあれこれの学派のまちがいを理由にしてときおり唯物論一般を拒否している、ということに現われているある臆病さ、ある軽率さの点で、フォイエルバッハを非難している。フォイエルバッハが「巡回説教師たち（ビュヒナーとその一派）の説を唯物論一般と混同してはならなかっただけである（durfte nicht）」（二一ページ）〔全集、第二一巻、二八四ページ〕とエンゲルスは言っている。フォイエルバッハにあてたエンゲルスのこのような非難の性格を理解しないでいることができたのは、ドイツの反動的教授たちの学説を読みかつ信じこんだことによってだめになってしまった頭だけである。

エンゲルスはきわめて明白に、ビュヒナーとその一派は「彼らの師匠たちの」すなわち、一八世紀の唯物論の「狭隘な限界をこえでることをせず」、一歩も前進しなかった、と言っている。この点で、そしてこの点でだけ、エンゲルスはビュヒナーとその一派を非難しているのであって、無学な連中がそう思っているように、彼らの唯物論を非難しているのではない、彼らが唯物論を前進させず、唯物論の「理論をいっそう発展させるというようなことは、まったく彼らの商売外のことであった」〔全集、第二一巻、二八四ページ〕という点で非難しているのである。まったくこの点でだけエンゲルスはビュヒナーとその一派を非難している。また同じこの箇所で、エンゲルスは、一八世紀のフランス唯物論の三つの基本的な「狭隘性」（Beschränktheit）を項目別にかぞえあげているが、マルクスとエンゲルスはこれらから脱却したのに、ビュヒナーとその一派は脱却することができなかった。第一の狭隘性は、古い唯物論者たちの見解は、彼らが「化学的あるいは有機的性質の諸事象にもっぱら力学の尺度を適用した」という意味で「機械論的」であった（一九ページ）〔全集、第二一巻、二八三ページ〕、ということである。われわれはつぎの章で、エンゲルスのこれらのことばを理解しないために、若干の人々がどのように新しい物理学をとおって観念論へと脱線

していったか、ということを見るであろう。エンゲルスが機械的唯物論を拒否しているのは、「最新の」観念論的（マッハ主義的といっても同じ）方向の物理学者たちがこれを非難しているその点にかんしてではない。第二の狭隘性は、「彼らの哲学が反弁証法的である」という意味で、古い唯物論者たちの見解が形而上学的であること、である。この狭隘性は、ビュヒナーやその一派とわが国のマッハ主義者たちとがまったく共有しているものであって、彼らは、われわれが見たように、エンゲルスによる弁証法の認識論への適用（たとえば、絶対的真理と相対的真理）にかんしては、まるっきりなにごとをも理解しなかったのである。第三の狭隘性は、「上のほうで」、つまり社会科学の領域で観念論が保持されていること、史的唯物論が理解されていない、ということである。

これら三つの「狭隘性」をかぞえあげ、問題をきわめつくす明白さでそれを説明したのちに（一九―二一ページ）、エンゲルスはこの同じ箇所で、ビュヒナーとその一派は「この狭隘な限界を」（über diese Schranken）こえでることをしなかった、と書きそえているのである。

もっぱらこの三つのことのために、もっぱらこれらの限界内で、エンゲルスは一八世紀の唯物論をも、ビュヒナーやその一派の学説をも拒否しているのである！　唯物論のその他すべての、いっそう初歩的な問題（これをマッハ主義者たちは歪曲しているのだが）については、一方ではマルクスとエンゲルス、他方ではこれらすべての古い唯物論者たちのあいだに、どのようなちがいもないし、またありえない。このまったく明白な問題に混乱をもちこんだのは、もっぱらロシアのマッハ主義者たちである、というのは、西ヨーロッパの彼らの先生たちやそれと同じ考えの人々にとっては、マッハとその一派の路線と唯物論者一般の路線との根本的な分れ目は、まったく明瞭であったから。わが国のマッハ主義者たちにとっては、自分たちがマルクス主義と決裂し、ブルジョア哲学の陣営に移行していることを、マルクス主義への「最小の修正」であるようにみせかけるために、問題を混乱させる必要があったのだ！

デューリングをとりあげよう。エンゲルスの彼にかんする批評より以上に軽蔑的なものをなにか思いうかべるということは困難である。だが、マッハの「変革的な哲学」をほめちぎっているルクレールが、この同一のデューリングをエンゲルスと同時にどのように批判したかを見てみたまえ。ルクレールにとっては、デューリングは、「感覚ならびに一般にあらゆる意識と知性の活動を、かくすことなしに、動物的有機体の分泌、機能、最高の開花、総効果などとみなしている」唯物論の「極左派」である（『〔バークリ

とカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の〕実在論』、一八七九年、二三—二四ページ)。

この点でエンゲルスはデューリングを批判しただろうか？　いな。この点で彼は、他のすべての唯物論者と一致するのと同様に、デューリングとも完全に一致していた。彼はデューリングを、これとは対角線的に反対の観点から、唯物論を貫徹させていないという点で、信仰主義に逃げ道をのこしている観念論的な気まぐれの点で批判したのである。

「自然そのものは、たがいに連関のある直観を合法則的につくりだすことによって事物の経過にかんする必要な知識を伝達するために、表象作用をおこなう存在物のなかで、またそのそとからも、はたらいている。」デューリングのこれらのことばをルクレールは引用し、激怒しながらこのような観点をもつ唯物論を、この唯物論の「最も粗雑な形而上学」「自己欺瞞」等々を攻撃している（一六〇ページ、および一六一—一六三ページ)。

この点でエンゲルスはデューリングを批判しただろうか？　いな。彼はあらゆる誇張を嘲笑したが、意識によって反映されている自然の客観的合法則性を承認している点で、エンゲルスは、他のすべての唯物論者と一致するように、デューリングと完全に一致している。

「思考は、その他の現実性よりもいっそう高い種である」。……「物的に現実的な世界が、その中に現われいでそしてこの世界を把握する意識の諸形態の群から独立しておりかつ区別されているということは、哲学の一つの根本的洞察である」。これらのデューリングのことばをルクレールは、カント等々にたいするデューリングの一連の論難とともに引用し、この点でデューリングは「形而上学」であるといって（二一八—二二二ページ)、「形而上学的独断」を承認している等々といって非難している。

この点でデューリングをエンゲルスは批判しただろうか？　いな。世界は意識から独立して存在しているという点で、また、カント主義者、ヒューム主義者、バークリ主義者等々のこの真理からの逸脱がすべて誤りであるという点で、エンゲルスは、他のあらゆる唯物論者たちと一致すると同様に、デューリングとも完全に一致していた。ルクレールがマッハと手をたずさえて、どのような側面からデューリングの批判にとりかかったかを、もしもエンゲルスが見たとしたら、彼はこれら二人の哲学上の反動主義者たちを、デューリングにたいするよりも百倍も軽蔑的なことばでののしったことだろう！　ルクレールにとっては、デューリングは有害な実在論と唯物論の権化であった（さらに『一元論的認識論への寄与』、一八八二年、四五ページ、

参照)。――マッハの先生であり戦友であるW・シュッペは、一八七八年に、デューリングがすべての観念論に反対して投げつけた「夢想的観念論」ということばにたいする報復として、デューリングを「夢想的実在論」Traumrealismus*であるといって非難した。エンゲルスにとっては正反対である。すなわち、デューリングは、不十分にしか条理整然としていない、明白でない、首尾一貫していない唯物論者であったのだ。

* ウィルヘルム・シュッペ博士『認識論的論理学』、ボン、一八七八年、五六ページ。

マルクスもまた、エンゲルスやJ・ディーツゲンとともに、一般に先進的インテリゲンツィアのあいだで、とくに労働者のサークルで、唯物論が支配していたときに、哲学の活動舞台へと登場した。この理由で、マルクスとエンゲルスが、その注意のすべてを古いもののくりかえしにではなく、唯物論のまじめな理論的発展に、その歴史への適用に、すなわち、唯物論哲学という建物をてっぺんまで建ておわることにむけたのは、まったく当然のことであった。彼らが、認識論の領域では、フォイエルバッハの誤りを訂正することや、唯物論者デューリングの誤りを批判すること(J・ディーツゲンの場合を参照せよ)や、労働者層のあいだで最も普及しておりかつ人気のあったこれらの文筆家たちにとくに欠けていたもの、すなわち弁証法を強調することにかぎったことは、まったく当然であった。巡回説教師どもは唯物論の初歩的真理について何十もの出版物でさけびたてたが、この初歩的真理については、マルクスやエンゲルスやJ・ディーツゲンは不安を感じてはいなかったのであって、彼らはすべての注意を、これらの初歩的な真理が卑俗化されず、度はずれに単純化されず、思考の停滞(「下半身では唯物論、上半身では観念論」)へ、観念論体系の貴重な成果、すなわちヘーゲル弁証法――この真珠の粒をビュヒナー、デューリングとその一派の雄鶏どもは(ルクレール、マッハ、アヴェナリウス等とともに)絶対的観念論の堆肥の山のなかからえらびだすことができなかった――の忘却へとみちびかないようにすることにむけたのだった。

エンゲルスとJ・ディーツゲンの哲学上の諸著作のこれらの歴史的条件をいくらかでも具体的に思いうかべるならば、なにゆえに彼らが、唯物論の初歩的真理そのものを弁護するよりも、むしろこれらの真理の卑俗化にたいして一線を画したか、ということがまったくあきらかになるだろう。同様にマルクスやエンゲルスは、政治的民主主義の基本的要求そのものを弁明するよりも、むしろこれらの要求

の卑俗化にたいして一線を画したのであった。

哲学的反動主義者たちの弟子たちだけが、この事情に「気がつかない」でいることができたのであり、また、唯物論者であるということがなにを意味するかをマルクスとエンゲルスとが理解しなかったかのように、読者にむかって事態をえがきだすことができたのである。

八　J・ディーツゲンはどのようにして反動的哲学者たちの気にいるようなことになったのか？

ゲリフォンドについてのさきにあげた例は、すでにこの問いにたいする答えをふくんでいる、そこでわれわれは、わが国のマッハ主義者たちがJ・ディーツゲンをゲリフォンド式に取りあつかっている無数の場合について、そのあとをおいかけるようなことはやるまい。J・ディーツゲンの弱い側面をしめすためには、彼自身の一連の議論を引用するほうが、いっそう目的にかなっている。

「思考は脳の機能である」とディーツゲンは言っている（『人間の頭脳活動の本質』、一九〇三年、五二ページ。ロシア語訳がある）。「思考は脳の産物である。……私の思想内容としての私の机はこの思想と同一であって、この思想から区別することができない。しかし、頭脳のそとにある机は思想とはまったく異なった思想の対象である」（五三ページ）。これらのまったく明白な唯物論的命題を、しかしながらディーツゲンは、つぎの命題で補足している、「それにもかかわらず、非感覚的表象もまた感覚的・物質的であり、すなわち現実的である。……机、光、音が相互に区別されるより以上に、精神がこれらの事物から区別されるものではない」（五四ページ）。ここには明瞭なまちがいがある。思考も物質も「現実的である」、すなわち存在するということ、これはただしい。しかし、思考を物質的と呼ぶことは、唯物論と観念論との混同にむかってあやまった一歩をふみだすことを意味する。本質的には、これはむしろディーツゲンにおける表現の不正確さであって、他の箇所では彼はただしくこう言っている、「精神と物質とはすくなくとも存在するという点では共通である」（八〇ページ）。ディーツゲンは言う、「思考は肉体的活動である。私が考えるためには考える素材を必要とする。この素材は自然と生命との諸現象のなかにあたえられている。……物質は精神の限界であり、精神はこの限界をこえて外にでることはできない。……精神は物質の産物である。しかし、物質は精神の産物より以上のものである」（六四ページ）。

唯物論者J・ディーツゲンのこのような唯物論的議論を分析することを、マッハ主義者たちはさしひかえている！　彼らはむしろ、ディーツゲンにある不正確さや混乱にしがみつくことをこのむ。たとえば、自然科学者は「その専門外でのみ観念論者で」ありうる（一〇八ページ）、と彼は言っている。はたしてそうであるか、またなにゆえにそうであるか、についてマッハ主義者たちはだまっている。しかし、一ページばかりまえで、ディーツゲンは「現代観念論の積極的な側面」（一〇六ページ）や「唯物論の原理が不十分であること」を認めているが、これはマッハ主義者たちをよろこばせるにちがいない！　ただしく表現されてはいないけれども、ディーツゲンの考えは、物質と精神との差異もまた相対的であり、度はずれのものではない（一〇七ページ）、というにある。このことは真実であるが、しかしここから出てくるのは、唯物論が不十分だということではなく、形而上学的な、反弁証法的な唯物論が不十分だということである。

「世俗的な、真実の真理は、一個人にもとづくものではない。それはその根拠をそとに」（すなわち一個人のそとに）、「物質的なもののなかにもっているのであり、それは客観的真理である……。われわれは唯物論者と名のる……。哲学的唯物論者たちは、有形の世界を初めに、先頭におき、理念または精神を帰結とする、ということをその特徴としているが、これに反してその反対者たちは、宗教的なやり方で物事をことばから……物質的世界を理念からみちびきだすのである」（『哲学小論文集』、一九〇三年、五九、六二ページ）。こういう客観的真理の承認と唯物論のエンゲルス的な定義のくりかえしとを、マッハ主義者たちは回避している。ところが、ディーツゲンはこう言っている、「われわれは同様にまた、結局、観念論者と名のってもよい、というわけは、われわれの体系は哲学の全成果に、観念の科学的研究に、精神の本性への明白な洞察に立脚しているから」（六二ページ）と。唯物論を放棄するために、この、あきらかにただしくない文句にとびつくことは、むずかしくはない。事実上ディーツゲンにあっては、基本的な考えよりも定式化がただしくないのであって、その基本的な考えは、結局のところ、古い唯物論は思想を（史的唯物論の助けをかりて）科学的に研究することができなかった、ということをしめすにあった。

古い唯物論についてのディーツゲンの議論はつぎのようである、「経済学の理解と同様に、われわれの唯物論は一つの科学的な、歴史的な達成である。われわれは、過去の社会主義者たちから鋭く自己を区別すると同様に、以前の唯物論者たちからもまた自己を区別する。後者とわれわれ

が共通しているのは、ただ、物質を観念の前提または根源と認める、ということだけである」(一四〇ページ)。この「ただ」が特徴的である。それは、不可知論、マッハ主義、観念論とはちがった唯物論の、すべての認識論的基礎をそのうちにふくんでいる。しかし、ディーツゲンの注意は、俗流唯物論から一線を画すことにむけられている。

これに反して、すこしさきにはまったくただしくない箇所がある、「物質という概念はもっと広く把握されなければならない。現実のすべての現象が、したがってわれわれの概念能力または説明能力もまた、これに属する」(一四一ページ)。これは、唯物論を「拡張する」という見せかけのもとに、ただ唯物論と観念論とをまぜこぜにすることができるだけの混乱である。このような「拡張」にしがみつくことは、ディーツゲンの哲学の基礎を、すなわち、物質を第一次的なものと認め、「精神の限界」と認めることをわすれることを意味する。また二、三行さきでディーツゲンは、本質的には、自分自身で訂正している、「全体は部分を支配し、物質は精神を支配する。この意味でわれわれは、物質的世界を……天と地の第一原因、創造者として愛し、尊敬することができよう」(一四二ページ)。物質の概念のなかに思考をもふくませるべきだということを、ディーツゲンは『〔認識論の領域への一社会主義者の〕進撃』(前掲書、二一四ページ)でくりかえしているが、これは混乱である、というのは、このような包含をおこなう場合には、物質と精神の、唯物論と観念論の認識論的対置、このような対置をディーツゲン自身が固執しているのであるが、その認識論的対置が意味をうしなうのであるから。この対置が「度はずれな」、誇張された、形而上学的なものであってはならないということは、いうまでもない(そして、このことを強調した点にこそ、弁証法的唯物論者ディーツゲンの偉大な功績がある)。この相対的対置が、まさに、認識論的研究の方向を規定する限界である。この限界をこえて、物質と精神、物理的なものと心理的なものとの対立を絶対的対立としてとりあつかうことは、重大な誤りであろう。

ディーツゲンは自分の考えを、エンゲルスとはちがって、あいまいに、不明瞭に、粥のように〔どろどろとした、つかみどころのない状態に〕表現している。しかし、叙述の不備と部分的な誤りをどければ、彼が「唯物論的認識論」(二二二ページ、同じく二七一ページ)と「弁証法的唯物論」(二二四ページ)を固守しているのは、理由があってのことである。J・ディーツゲンは言う、「唯物論的認識論の帰するところは、人間の認識器官はなんらの形而上学

的照明をなげかけるものでなく、自然の他の断片を模写する自然の一つの断片である、ということを確立することである」（二二二―二二三ページ）。「われわれの認識能力は、なんらの超感覚的な真理の源泉ではなく、世界の事物または自然を反映する鏡のような道具である」（二四三ページ）。わが国の思想深遠なるマッハ主義者たちは、J・ディーツゲンの唯物論的認識論の個々の命題のおのおのを吟味することを避け、この認識論からの彼の逸脱を、不明瞭さと混乱とをつかまえている。反動的な哲学者たちにJ・ディーツゲンが気にいることができたのは、彼がところどころで混乱しているからである。混乱の存するところ、そこにはマッハ主義者たちもまた存在する、これはもとより自明のことである。

マルクスは一八六八年一二月五日にクーゲルマンにあてて書いた、「かなりまえのことだが、彼」（ディーツゲン）「は『思考能力』にかんする草稿の断片をおくってきたことがある。それは多少の混乱やおびただしい重複があるにしても、すぐれた点がたくさんあり、――一労働者の独立の所産としては――驚嘆にあたいするものをさえふくんでいる。」（ロシア語訳、五三ページ〔国民文庫版『クーゲルマンへの手紙』九五ページ〕）。ヴァレンチノフ氏はこの批評を引用しているが、しかし、マルクスがどの点にJ・ディーツゲンの混乱を見たか、すなわち、ディーツゲンをマッハに近づけている点にか、あるいは、ディーツゲンをマッハに対置している点にか、ということを自問してみることなどは思いもよらないことであった。ヴァレンチノフ氏はこの問題を提起しなかった、というのは、彼はディーツゲンをもマルクスの手紙をも、ゴーゴリのペトルーシカのようなやりかたで読んだのであるから。しかしこの問題への答えを見いだすことはむずかしくはない。マルクスは幾度も自分の世界観を弁証法的唯物論と呼んだし、マルクスが原稿でその全体を読みおわったエンゲルスの『反デューリング論』は、まさにこの世界観を叙述している。このことから、ヴァレンチノフらの諸氏でさえも、J・ディーツゲンの混乱はただ弁証法の徹底的な適用からの、徹底的な唯物論からの、とくに『反デューリング論』からの彼の逸脱のうちにのみありえたということを、さとることができただろうに。

いまでもヴァレンチノフ氏とその兄弟たちは、カントから唯物論へではなくバークリやヒュームへとあゆんだマッハに、ディーツゲンを近づけているものだけを、マルクスがディーツゲンの混乱と呼ぶことができたのだということに、気がついていないのだろうか？　あるいは、おそらく、唯物論者マルクスがディーツゲンのまさしく唯物論的な認

識論を混乱と呼び、彼の唯物論からの逸脱を是認したのだろうか？　彼が参与して書かれた『反デューリング論』とくいちがっているものを是認したのであろうか？

みずからをマルクス主義者とみなしたがっており、しかもそのさいに、「彼らの」マッハがディーツゲンを是認したと全世界にふれまわっているわが国のマッハ主義者たちは、だれをだましているのか？　わが英雄たちは、マルクスがディーツゲンの混乱しているといった、まさにその点でだけマッハはディーツゲンを是認することができたのだということを、のみこめなかったのだ！

J・ディーツゲンを全体として一般的に評価する場合には、彼はこのような非難には相当しない。彼は、十中の九まで唯物論者であって、いかなる場合にも、独創性をも、唯物論とはちがった特殊な哲学をも、あえて望みはしなかった。マルクスについてディーツゲンはたびたび語ったが、それは、一流派の首領としてのマルクスについて以外ではなかった（『哲学小論文集』、四ページ——一八七三年の評言。九五ページ——一八七六年——マルクスとエンゲルスは「必要な哲学上の訓練」すなわち哲学上の教養「をもっていた」と強調されている。一八一ページ——一八八六年——この流派の「公認された創造者」としてのマルクスとエンゲルスについて述べられている）。ディーツゲンはマルクス主義者であった、それだのに、「自然一元論」、「ディーツゲン主義」等々をでっちあげているオイゲン・ディーツゲンと——なんとまぁ！　——同志ペ・ダウゲとは、彼に熊の手助け（ありがためいわくなこと）をしているというものだ。弁証法的唯物論とはちがった「ディーツゲン主義」とは、混乱であり、反動哲学への一歩であり、ヨゼフ・ディーツゲンにおける偉大なもの（自分で弁証法的唯物論を発見したこの労働者＝哲学者には、多くの偉大なものがある）からではなく、彼にあって弱点をなしているものから出発する一つの路線をつくりだそうとする試みである！

同志ペ・ダウゲとオイゲン・ディーツゲンとが、どのように反動的な哲学へと転落しているかということの、二つの例をあげるにとどめよう。

ペ・ダウゲは『〔哲学の〕収得』〔ヨゼフ・ディーツゲンの著書〕の第二版〔ロシア語訳〕の二七三ページにつぎのように書いている、「ブルジョア的批判すらもがディーツゲン哲学と経験批判論および内在論学派との連関を指摘している」、そしてもっとあとには「とくにルクレールとの」とある（「ブルジョア的批判」からの引用のなかで）。

ペ・ダウゲがJ・ディーツゲンを高く評価し尊敬していること、これはうたがいない。しかし、信仰主義とブルジ

ロアジーの「学位をもった従僕」である教授連中との最も決定的な敵を、信仰主義のあからさまな説教者であり札つきの反動家であるルクレールに近づけているブルジョア的三文文士の批判を、抗議することなしに引用することによって、彼がJ・ディーツゲンを侮辱している、ということも同じくうたがいない。ダウゲは内在論者やルクレールについての他人の評言をくりかえしているのであって、自分自身ではこれらの反動家たちの書いたものを知らないのだ、ということはありうることである。しかしそれにしても、マルクスからディーツゲンの特殊性への――マッハへの――内在論者への道は泥沼への道である、というこの警告は、彼の役にたつだろう。ルクレールと近づけることだけでなく、マッハと近づけることもまた、唯物論者であるディーツゲンとはちがった、混乱家であるディーツゲンを前におしだすことになるのである。

私はペ・ダウゲからJ・ディーツゲンを擁護しよう。J・ディーツゲンは、ルクレールに近づいているというような恥辱にはあたいしない、と私は主張する。そして、私は、このような問題で最も権威のある証人を引用することができる。それは、ルクレールと同様の反動家、信仰主義者であり「内在論者」である哲学者、すなわちシューベルトーゾルデルンである。一八九六年に彼はこう書いた、「社会民主主義者たちは好んでヘーゲルによりかかるが、それは多かれ少なかれ正当である（通例は、少ししか正当でない）。ただし、そのときヘーゲル哲学は唯物論化される。J・ディーツゲンを参照せよ。ディーツゲンにあっては、絶対者は宇宙になり、そして宇宙は物自体、絶対的主辞になる。宇宙の諸現象はこの絶対的主辞の賓辞である。彼はそうすることによって純粋な抽象物を具体的過程の基礎にしたのだが、彼はもちろんヘーゲルと同様にこのことを見のがしている。……ヘーゲル、ダーウィン、ヘッケルおよび自然科学的唯物論が、彼にあっては、しばしば混沌として一つの塊まりになっている」（『〔人間の幸福と〕社会問題』、前付三三ページ）。だれでも好きなものをすべて、カント主義者のイェルザレムにいたるまでをもほめるマッハよりも、シューベルトーゾルデルンはもっとよく哲学上のニュアンスをわきまえている。

オイゲン・ディーツゲンは素朴にも、ロシアで偏狭な唯物論者たちがヨゼフ・ディーツゲンを「侮辱した」とドイツの公衆にうったえ、プレハーノフとダウゲのJ・ディーツゲンにかんする論文をドイツ語に翻訳した（J・ディーツゲン『認識と真理』、シュトゥットガルト、一九〇八年、付録を参照）。このあわれな「自然一元論者」は、自分の顔につばをはきかけたわけである。すなわち、哲学につい

てもマルクス主義についても相当に理解しているフランツ・メーリングが、その書評で、プレハーノフはダウゲにたいして本質的にはただしい、と書いたのだ（『ノイエ・ツァイト』、一九〇八年、三八号、六月一九日、文芸欄四三二ページ）。J・ディーツゲンが、マルクスとエンゲルスからはなれることによって、困難におちいった（四三一ページ）ということは、メーリングにとってうたがう余地がない。オイゲン・ディーツゲンはメーリングに長たらしい泣言めいた覚え書でもってこたえたが、そのなかで彼は、J・ディーツゲンは「正統派と修正派という敵対している兄弟たち」の「統一のために」有益でありうる、とまで言ってのけたのである（『ノイエ・ツァイト』、一九〇八年、四四号、七月三一日、六五二ページ）。

同志ダウゲよ、もう一度警告だ。マルクスから「ディーツゲン主義」や「マッハ主義」への道は泥沼への道だ。もちろん個人にとってではなく、イワン、シードル、パーヴェルにとってではなく、一つの流派にとって。

そこで、マッハ主義者諸氏よ、私が「権威者たち」をかつぎだしたといってわめきたまうな。君たちが権威者に反対してわめくのは、たんに、君たちが社会主義的な権威者たち（マルクス、エンゲルス、ラファルグ、メーリング、カウツキー）をブルジョア的な権威者たち（マッハ、ペッツォルト、アヴェナリウス、内在論者たち）とこっそりすりかえているということをかくすものにすぎない。「権威者たち」とか「権威性」とかについての問題をもちださないほうが君たちにとっていいだろうよ！

第五章　自然科学における最近の革命と哲学的観念論

一年まえに雑誌『ディ・ノイエ・ツァイト』にヨゼフ・ディネーデネスの論文「マルクス主義と自然科学における最新の革命」が掲載された（一九〇六―一九〇七年、第五二号）。この論文の欠点は、「新しい」物理学からひきだされた、そして現在とくにわれわれの関心をひいている認識論上の諸結論を無視していることである。しかし、まさにこの欠点が、前記の著者の観点と結論とを、われわれにとってとくに興味のあるものにしている。ヨゼフ・ディネーデネスは、本文の筆者と同様に、わが国のマッハ主義者たちがあのように大げさな軽蔑をもって語っている、あの「平マルクス主義者」の観点にたっている。たとえばユシケヴィチ氏は、「通例、中位の平マルクス主義者がみずから弁証法的唯物論者と名のっている」（彼の著書の一ページ）と書いている。さて、この、J・ディネーデネスという平マルクス主義者は、自然科学における、とくに物理学における最近の発見（エックス線、ベクレル線、ラジウム等々）を、直接にエンゲルスの『反デューリング論』と対照した。この対照によって彼はいかなる結論へとみちびかれたか？ J・ディネーデネスは書いている、「自然科学のきわめてさまざまな領域で新しい認識が獲得されているが、それらはすべて、エンゲルスが明白にしようと欲したあの点、すなわち、自然のなかには『どのような和解しがたい対立もなければ、むりに固定された境界線や類別もなく』、自然のなかに対立や類別があらわれるとしても、それはわれわれがその硬直性と絶対的妥当性とを自然のなかにもちこんだにすぎないのだ、という点をめざしてすすんでいる」。たとえば、光と電気とは同一の自然力の発現にすぎない、ということが発見された。（注）化学的親和力が電気的過程に帰着するということは、日に日にいっそう確からしくなっている。化学的元素の数は、まさに世界の統一性を愚弄するかのようにますます増大しつづけているが、その、破壊されえず、分解されえない〔はずであった〕化学的元素は、破壊されうるしまた分解されうることがわかっている。ラジウムの元素をヘリウムの元素に転化させるこ

とに成功した[三八]。「自然の諸力が一つの力に帰着させられるように、これと同様に、すべての自然の物質もまた一つの物質(イタリック体〔本巻では傍点〕はディネーデネス)に帰着せしめられる」。原子をエーテルの凝縮にすぎないものとみなしている著作家のうちの一人の意見を引用して[三九]、著者はこうさけんでいる、「運動は物質の存在の仕方である、という三〇年前に述べたエンゲルスのことばが、いかに輝かしく確証されていることか」。「すべての自然現象は運動であり、そして自然現象間の区別は、ただ、われわれ人間がこの運動を種々の形態において知覚する、という点にのみ存する。……エンゲルスの言ったとおりである。歴史とまったく同様に、自然もまた弁証法的運動法則に支配されている」。

他面では、マッハ主義の文献、またはマッハ主義にかんする文献を手にとると、唯物論を論破した等々、等々と称する新しい物理学がおこがましくも引証されているのに出あわずにいることはできない。これらの引証が根拠のあるものかどうか、ということは別問題である。しかし、新しい物理学、あるいはもっと正確にいえば、新しい物理学における一定の学派と、マッハ主義および現代の観念論哲学の他の変種とのあいだに連関があるということには、ごくわずかの疑いすらもない。この連関を無視してマッハ主義を検討すること――プレハーノフがやっているように[四〇]――は、弁証法的唯物論の精神を愚弄することを、すなわち、エンゲルスのあれこれの文字のためにエンゲルスの方法を犠牲にすることを意味する。エンゲルスは率直に、「自然科学の分野でさえ」(人類の歴史についてはいうまでもない)「画期的な発見がおこなわれるたびごとに、唯物論はその形態をかえなければならない」(『フォイエルバッハ論』、一九ページ、ドイツ語版〔全集、第二一巻、二八三ページ〕)と言っている。したがって、エンゲルスの唯物論の「形態」の修正、その自然哲学上の命題の修正は、ありきたりの意味での「修正主義的なもの」をすこしもふくんでいないばかりでなく、逆に、マルクス主義によって必然的に要求されるものである。マッハ主義者たちにたいしてわれわれが非難するのは、けっしてこのような再検討をではなく、彼らの純粋に修正主義的なやりかたをである、――すなわち、マルクス主義の形態の批判という見せかけのもとにその本質を変更し、たとえば「……物質のない運動は考えられない」(『反デューリング論』、五〇ページ〔全集、第二〇巻、六一ページ〕)という主張のような、あたえられた問題において無条件的に極度に本質的なエンゲルスの主張と、率直に、公然と、かつきっぱりと決着をつけようとするなんらかの試みもすることなく、反動的なブルジ

ヨア哲学の基本命題をとりいれる、そういうやりかたを非難するのである。

最近の物理学の一学派と哲学的観念論の復興との連関を吟味するにあたって、われわれが物理学の特殊な諸学説に言及しようなどとは思ってもいない、ということは自明のことである。われわれの興味をひくのは、もっぱら、いくつかの一定の命題と周知の発見とからの認識論的結論である。これら認識論的結論は、おのずから迫力をもって出てくるものであるので、すでに多くの物理学者たちが、それにふれているほどである。それればかりでなく、物理学者たちのあいだにはすでにいろいろの流派があり、それを地盤として、一定の諸学派がつくられている。だからして、われわれの課題は、これらの流派のちがいの本質はなににあるか、また、それらは哲学の基本路線にたいしてどのような関係にあるか、をはっきりと叙述することにかぎられるのである。

一　現代物理学の危機

有名なフランスの物理学者アンリ・ポアンカレは、その著書『科学の価値』で、物理学の「重大な危機の徴候」があるといい、この危機に特別の一章をふりあてている（第八章、一七一ページ参照）。この危機は、「大革命家－ラジウム」がエネルギー保存の原理をくつがえす、ということにつきるものではない。「すべての他の原理もまたひとしく危険におちいっている」（一八〇ページ）。たとえば、ラヴォアージェの原理または質量保存の原理は、物質の電子理論によってくつがえされたことがわかっている。この理論によれば、原子を構成しているのは、陽または陰に帯電した、電子と呼ばれる、微小な粒子であって、これらの粒子は、「われわれがエーテルと呼ぶ媒体のなかにひたされている」。物理学者たちの実験は、電子の運動速度やその質量（または電子の質量のその荷電にたいする比）を計算するための材料を提供している。運動速度は光の速度（一秒間に三〇万キロメートル）と比較されうるもの、たとえば光の速度の三分の一に達するものであることがわかっている。このような条件のもとでは、第一に、電子そのものの慣性に、第二に、エーテルの慣性にうちかつ必要に応じて、電子の二重の質量を考慮にいれなければならない。第一の質量は電子の実在的または力学的質量であり、第二の質量は「エーテルの慣性をあらわす電気力学的質量」である。しかもここに、第一の質量は零に等しいことがわかっている。電子の、またはすくなくとも陰電子の全質量は、その起源にかんして、まるっきり、電気力学的なものであ

る、ということがわかっている。質量は消失する。力学の基礎がくつがえされる。ニュートンの原理、作用と反作用は等しいということ、等々はくつがえされる。[三]

　われわれは物理学の古い諸原理の「廃墟」、「諸原理の一般的瓦解」のまっただなかにいる、とポアンカレは言う。彼はつぎのように弁解している。なるほど諸原理からの前述のすべての除外例は無限小量に関係しており、――古い諸法則の破壊に抵抗する他の無限小量をわれわれがまだ知らない、ということはありうることであり、――しかもそのうえ、ラジウムははなはだ稀少である。だがしかし、いずれにしても「疑惑の時代」は現にきている。この「疑惑の時代」からの著者〔ポアンカレ〕の認識論的結論はすでに見た。すなわち、「自然がわれわれにそれら」（空間と時間）「を課するのではなく、われわれが自然にそれを課するのだ」。「思想でないものはすべて、まったくの無である」。これは観念論的な結論である。最も基本的な諸原理の崩壊は、これらの原理が自然のなんらかの写し、写像ではなく、人間の意識にたいして外的ななにものかの模写ではなくて、この意識の産物である、ということを証明している（こういうのがポアンカレの考えの径路である）。ポアンカレはこれらの結論を徹底的に展開しておらず、問題のいくらかでも本質的な側面に興味をもっていない。この側面には、哲学問題にかんするフランスの著作家アベル・レイが、その著書『現代の物理学者たちにおける物理学の理論』（パリ、F・アルカン、一九〇七年）で詳細にたちいっている。たしかに、この著者自身は実証主義者である、すなわち、混乱家であり、半マッハ主義者である。しかし、この場合には、このことはいくらか好都合でさえある、というのは、わが国のマッハ主義者たちの偶像を「中傷しようと」望んでいるといって彼をうたがうことはできないのだから。概念の正確な哲学的規定が、またとくに唯物論が問題になっている場合には、レイを信用することはできない、なぜなら、レイもまた教授であり、そして教授というものとして、唯物論にたいするかぎりない軽蔑でみたされている（また、唯物論の認識論にかんしてかぎりなく無知であるという点で顕著である）のだから。このような「学問の士」にとっては、マルクスとかエンゲルスとかはまったく存在しない、ということはいうまでもない。しかし、レイは、この問題の非常に豊富な文献を、フランスのものばかりでなく、イギリスやドイツの文献（とくにオストヴァルドとマッハ）まで、綿密にかつ概して良心的に要約しているので、われわれはしばしば彼の著作を利用するであろう。

　この著者は言う、哲学者一般の、また、なんらかの種類

の動機によって一般に科学を批判しようとする人々の注意は、いまやとくに物理学にひきつけられている。「人々が物理学の限界や価値を探究して論じていることは、結局、実証科学の正当性、客体認識の可能性を論じているのである」（前付一―二ページ）。人々は「現代物理学の危機」から懐疑的な結論をひきだすことをいそいでいる（一四ページ）。では、この危機の本質はなににあるか？　一九世紀のはじめの三分の二のあいだは、物理学者たちはすべての本質的な点で相互に一致していた。「人々は純粋に力学的な自然の説明を信じていた。人々は、物理学が力学の複雑化したものにすぎないことを、すなわち分子の力学にすぎないことを、要請していた。人々は、物理学を力学に還元するためにもちいられる手つづきについて、またそのやり方の細部について、意見を異にしたにすぎなかった」。「今日では、物理＝化学がわれわれにしめしている光景は完全にかわったように思われる。極端な不一致が一般的な統一にとってかわった。しかも、細部においてばかりでなく、指導的なかつ基本的な思想において。おのおのの学者がその特殊な傾向をもつ、というのは誇張であるとしても、人人は、科学が、とりわけ物理学が芸術と同じように、その結果においてしばしばかけ離れた、ときには対立的な、かつ敵対的な、数多くの学派をもっているということをみとめなければならない……」

「そこで、現代物理学の危機と呼ばれるものが、原理的にかつその範囲の全体にわたって理解される」。

「一九世紀のなかごろにいたるまで、伝統的物理学は、物質の形而上学であるためには物理学は自己をひきのばしてゆきさえすればよい、と考えていた。この物理学は、その理論に存在論的価値をあたえていた。そして、その理論はまったく機械論的であった。伝統的な機械論は」（レイはこのことばを、物理学を力学に還元する諸見解の体系、という特殊な意味につかっている）「したがって、経験の成果以上に、またそれをこえて、物質的世界の実在的認識をあらわしていた。それは経験の仮説的表現ではなかった。それはドグマ〔定説。仮説にたいして言う〕であった」（一六ページ）……

ここでわれわれはこの尊敬すべき「実証主義者」を中断しなければならない。彼が、悪魔（すなわち唯物論）をその名で呼ぶことを欲しないながらも、伝統的物理学の唯物論哲学をわれわれにえがいてみせている、ということはあきらかである。ヒューム主義者にとっては、唯物論は形而上学、ドグマ、経験の限界をこえでること、等々に思われるにちがいない。唯物論を知らないので、ヒューム主義者のレイは、弁証法について、またエンゲルスのいった意味

での弁証法的唯物論と形而上学的唯物論の差異について、まったくなんにも知らない。それだから、たとえば、絶対的真理と相対的真理との相互関係はレイには絶対にわからないのである。

「……一九世紀後半の全体のあいだに形成された伝統的物理学の批判は、存在論的実在についての機械論のこの命題を無効にしている。この批判のうえに物理学についての一つの哲学的概念が確立され、そしてこの概念は一九世紀の終りの哲学ではほとんど伝統的なものになっている。科学は記号的定式以上の、符号をつける手段」(標示すること、repérage、符号、しるし、記号をつくること)「以上のなにものでもなく、そしてこの符号づけの手段が学派に応じてちがっているので、符号をつけるために」(記号をつけるために)」まえもって仕上げられている(façonné)ものだけが符号をつけられるのだ、ということを人々はすみやかに見いだすにいたった。科学はジレッタント(好事家)たちのための芸術作品、功利主義者たちのための芸術作品となった。この態度は、正当にも一般的に科学の可能性の否定と解釈されているものである。自然にはたらきかけるための純粋の人為的な手段、たんなる功利的技術としての科学は、ことばの意味をかえるのでなければ、科学と呼ばれる権利をもたない。科学はこのような働きかけの人為的な手段以外のなにものでもない、ということは、ことばのほんとうの意味での科学を否定することを意味する。」

「伝統的機械論の行きづまり、またはもっと正確にいえば、それがうけた批判は、科学もまた坐礁した、という命題をみちびきだした。伝統的機械論に純粋に、または単純に固執することが不可能であるということから、人々は、科学はもはや不可能である、と結論した」(一六一—一七ページ)。

そこで著者はつぎの問題を提起している。「物理学の現実の危機は科学の進化の途上における一時的なかつ外的な出来事であるのか、それとも、科学は突然にまわれ右をして、それがたどってきた道を決定的に放棄しているのか?

……」と。

「……歴史上では本質的に解放者であったこれらの物理＝化学的諸科学が、それらにただ技術的に有用な処方書としての価値しかみとめず、自然認識の見地からみたいっさいの意義をそれらからうばいさるところの危機のなかで破滅するものとすれば、その結果、論理術のうえでも思想史上でも、完全に転倒が結果としておこるにちがいない。物理学はすべての教育的価値をうしない、それが代表する実証的精神はまちがった、危険な精神になる」。科学は実践上の処方書をあたえることができるだけで、現実的な知識

をあたえることができない。「実在的なものの認識は他の手段によって探究され、またあたえられなければならない。……他の道をすすまなければならない。そして、主観的直観に、実在の神秘的感覚に、一言でいえば神秘的なものに、それからうばったと信じてきたすべてのものをかえさなければならない」（一九ページ）。

実証主義者として、著者はこのような見解をただしくないものとみなし、物理学の危機を一時的なものとみなしている。どのような仕方でレイがマッハ、ポアンカレとその一派をこれらの見解からきよめるかを、われわれはのちに見るだろう。いまは「危機」の事実とその意義を確認するだけにとどめよう。われわれが引用したレイのことばから、どのような反動分子がこの危機を利用し、これを尖鋭化したかはあきらかである。自分の著書の序文でレイは、「一九世紀末の信仰主義と反主知主義の運動」が「現代物理学の一般的精神」に「基づこう」としている（前付二ページ）と率直に言っている。フランスでフィディストたち（信仰主義者）（ラテン語の fides＝信仰ということばに由来する）と呼ばれているのは、信仰を理性のうえにおく人人である。反主知主義と呼ばれているのは、理性の権利または要求を否定する学説である。したがって、哲学上の関係では、「現代物理学の危機」の本質は、古い物理学が自己の理論のなかに「物質的世界の実在的認識」を、すなわち客観的実在の反映を見た、という点にある。物理学における新しい思潮は、理論のなかに、ただ実践のための記号、符号、しるしを見るだけである。すなわち、われわれの意識から独立した、そしてわれわれの意識によって反映される、客観的実在の存在を否定している。もしもレイがただしい哲学上の用語法にしたがっていたならば、彼はこう言わなければならなかっただろう。すなわち、以前の物理学によって自然発生的にうけいれられていた唯物論的な認識論が、観念論的ならびに不可知論的な認識論にとってかわられた、そしてこれを、観念論者や不可知論者たちの願望に反して、信仰主義が利用した、と。

しかし、危機を形づくっているこの交代を、レイは、すべての新しい物理学者たちがすべての古い物理学者たちに対立している、というふうにはえがいていない。そうではない。彼は、現代の物理学者たちがその認識論上の傾向からみて三つの学派にわかれている、ということをしめしている。すなわち、エネルギー論的または概念論的（conceptuelle――コンセプト＝純粋概念ということばに由来する）学派と、非常に多数の物理学者が支持しつづけている機械論的または新機械論的学派と、両者の中間の批判的学派とに。第一のものにはマッハとデューアンが、第三のも

のにはアンリ・ポアンカレが属している。第二のものには、古い物理学者のなかからはキルヒホフ、ヘルムホルツ、トムソン（ロード・ケルヴィン）、マックスウェルが、最近の物理学者のなかからはラーモア、ローレンツが属している。二つの基本的路線（第三のものは独立的なものではなく、中間的なものであるから）の本質がなににあるかは、レイのつぎのことばからわかる。すなわち、

「伝統的機械論は物質的世界の体系をきずいた」。それは物質の構造にかんする学説において、「質的に一様で同一の要素」から出発した。そしてそのさいに、これらの要素は「不変的、不可入的」等々のものとみなされなければならなかった。物理学は「実在的な材料と実在的なセメントで実在的な建物をきずいた。物理学者たちは物質的元素を、それらが行動する原因と仕方、それらの作用の実在的な法則を保持していた」（三三―三八ページ）。「物理学の一般概念の変化は、とりわけ、〔実在を描写する〕形象的理論の存在論的意義を拒否し、人々が物理学に帰する物理学の現象論的意義を誇張して強調する点にある」。概念論的な見解は「純粋で抽象的な概念」をとりあつかっており、「できるかぎり物質的な仮説を除去している純粋に抽象的な理論を探究している」。「このようにしてエネルギーの概念は新しい物理学の下部構造になった。概念論的物理学がまたたいていはエネルギー論的物理学と呼ばれてよい、ということの理由はここにある」。もっとも、この呼びかたは、たとえばマッハのような概念論的物理学の代表者にはふさわしくないけれども（四六ページ）。

レイにおけるエネルギー論とマッハ主義とのこの混同は、もちろん、まったくただしいものではない、それはちょうど、新機械論学派もまた、概念論者とのあいだにきわめて深刻な意見の相違があるにもかかわらず、物理学についての現象論的見解に到達する、という断言がまったくただしいものではないのと同様である（四八ページ）。レイの「新しい」用語法は事態をあきらかにするものではなくて、あいまいにするものであるが、しかしわれわれは、物理学の危機についての「実証主義者」の見解についての観念を読者にあたえるために、この用語法を避けることはできなかった。問題の本質からすれば、「新しい」学派と古い見解との対立は、読者が確認できたように、さきに引用したクラインペーターのヘルムホルツ批判とまったく一致する。種々の物理学者たちの見解をつたえるにあたって、レイは、彼らの哲学的見解の不明確さと動揺性をすべて自分の叙述のなかに反映している。現代物理学の危機の本質は、古い諸法則や諸基本原理の崩壊に、意識外の客観的実在の拒否にある、すなわち、唯物論を観念論や不可知論でおきかえ

たことにある。「物質は消滅した」——この危機をつくりだした、基本的な、そして多くの特殊問題にとって典型的な困難は、このように表現することができる。この困難にわれわれもまたたちいろう。

二　「物質は消滅した」

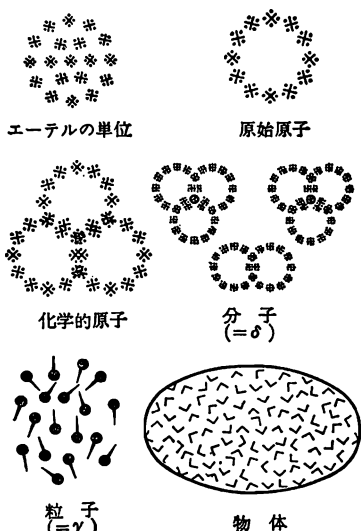
現代の物理学者たちのもとでは、最近の諸発見を記述するにあたって文字どおりこういう表現にであうことができる。たとえば、L・ウルヴィーグはその著書『科学の進化』で、物質にかんする新しい理論についての章に「物質は存在するか？」という表題をつけた。「原子は非物質化し、……物質は消滅する」*と彼はそこで言っている。ここからマッハ主義者たちがどんなに容易に根本的な哲学的結論をひきだしているかを見るために、ヴァレンチノフをでもとりあげてみよう。「世界の科学的説明は『唯物論においてのみ』強固な基礎づけをうるという言明は、虚構以上の、おまけに、ばかげた虚構以上のものではない」と彼は書いている（六七ページ）。このばかげた虚構の破壊者として、イタリアの有名な物理学者アウグスト・リギーがあげられる。彼は、電子の理論は「電気の理論であるよりはむしろ物質の理論である。新しい体系はまったく率直に物質を電気におきかえる」と言っている（アウグスト・リギー『物理現象の現代的理論』、ライプチヒ、一九〇五年一三一ページ。ロシア語訳がある）。このことばを引用して（六四ページ）、ヴァレンチノフ氏はさけぶ。

「アウグスト・リギーはなにゆえにあえて神聖な物質にこの侮辱をくわえるのか？　おそらくは、彼が唯我論者、観念論者、ブルジョア的批判主義者、あらゆる種類の経験一元論者あるいはそれよりももっと悪いなにものかであるからなのであろうか？」

* L・ウルヴィーグ『科学の進化』、パリ（A・コラン）、一九〇八年、六三、八七、八八ページ。『心理学年報』[三]、一九〇八年所載の彼の論文「物質にかんする」物理学者の観念を参照。

この意見をヴァレンチノフ氏は唯物論者にたいして致命的に毒のあることばだと思っているが、それは哲学的唯物論にかんする問題における彼の処女のような素朴さをあますところなくしめしている。哲学的観念論と「物質の消滅」との現実的連関がなににあるかを、ヴァレンチノフ氏は絶対に理解していなかった。だが、彼が現代の物理学者たちのまねをして語るその「物質の消滅」は、唯物論と観念論との認識論的区別になんの関係ももっていない。これをあきらかにするために、最も徹底的なかつ明白なマッハ主義者の一人、カール・ピアスンをとってみよう。物理的世界

は彼にとっては感覚的知覚の群である。「物理的世界のわれわれの概念的模型」を、彼は、この図表には大きさの比は考慮にいれられていない、とことわりながら、次の図表〔右の図〕で図解している（『科学入門』、二八二ページ）。

その図表を簡単にするために、K・ピアスンはエーテルと電気との相互関係や陽電子と陰電子との相互関係をまったく除外している。しかし、これは重要ではない。重要なのは、ピアスンの観念論的観点が「物体」を感覚的知覚とみとめていること、そしてそれなのに、これらの物体が粒子から構成され、粒子は分子から構成される等々のことは、物理的世界の模型における変化に関係しているが、物体が感覚の記号であるか、あるいは感覚が物体の像であるか、という問題にはけっして関係していない、ということである。唯物論と観念論とは、われわれの認識の源泉にかんする問題、認識（および「心理的なもの」一般）と物理的世界との関係の問題のあれこれの解決によって区別されるのであって、物質の構造、原子や電子にかんする問題は、この「物理的世界」だけに関係している問題である。物理学者たちが「物質は消滅する」というとき、彼らはこのことばでつぎのことを言おうとしているのである。すなわち、これまでは自然科学は物理的世界のそのすべての研究を三つの究極的概念――物質、電気、エーテル――に帰着させてきたが、しかしいまでは、あとの二つだけがのこされる、というわけは、物質を電気に還元することに成功しているし、電子を、その内部で陽電子[六三]のまわりを一定の（しかもわれわれが見たように、ものすごく巨大な）速度をもって陰電子[六四]が運動しているところの、無限に小さな太陽系に似たものと説明することに成功しているのであるから。したがって、数十の元素のかわりに、物理的世界を二つまたは三つのもの（物理学者ペラーのいうように、陽電子と陰電子が、「本質的にちがった二つの素材」をなしているかぎりでは、――レイ、前掲書、二九四―二九五ページ）に還元することに成功している。したがって、自然科学は「物

質の統一性」へとみちびいてゆく（同上）＊、——これが、物質の消滅、物質の電気での置換、等々という、これほど多くの人々を混乱させていることばの現実的な内容である。「物質が消滅する」ということは、いままでにわれわれが物質をそこまで知っていたというその限界が消滅するということであり、われわれの知識がいっそう深くすすむことである。かつて絶対的、不変的、根源的と思われていたような物質の性質（不可入性、慣性、質量(六五)等々）は消滅しており、そしてこれらの性質はいまでは、相対的な、物質の若干の状態にだけそなわっているものであることがあきらかになっている。というのは、哲学的唯物論がその承認とむすびついているところの、物質の唯一の「性質」は、客観的実在であるという性質、すなわちわれわれの意識のそとに存在するという性質であるから。

＊　オリヴァー・ロッヂ『電子について』、パリ、一九〇六年、一五九ページ、参照。「物質の電子理論」、すなわち電気を「基本的実体」と認めることは、「哲学者たちがつねにめざしていたもの、すなわち物質の統一性の、近似的な理論的達成である」。また、アウグスト・リギー『物質の構造について』、ライプチヒ、一九〇八年、J・J・トムソン『物質の粒子論』、ロンドン、一九〇七年、P・ランジュヴァン『電子の物理学』（『純粋科学と応用）科学の一般誌(六六)』一九〇五年号所載、二五七—二七六ページ）参照。

マッハ主義一般およびマッハ主義的な新しい物理学の誤りは、哲学的唯物論のこの基礎や、形而上学的唯物論と弁証法的唯物論とのちがいを無視していることにある。なんらかの不変の要素、「物の不変の本質」等々をみとめることは、唯物論ではなく、形而上学的な、すなわち反弁証法的な唯物論である。それゆえに、J・ディーツゲンは、「すべての科学の対象は無限なるものである」と、また、無限なるものばかりでなく、「最小の原子」もまた、測定できず、認識されつくすことがなく、汲みつくされえない、というのは、「自然はそのあらゆる部分において、初めもなければ終りもない」のだからということを強調したのであった（『哲学小論文集』、二二九—二三〇ページ）。だからこそエンゲルスは、コールタールのなかにアリザリンを発見した例をあげて、機械的唯物論を批判したのであった。唯一のただしい観点、すなわち弁証法的唯物論の観点から問題を提起するためには、電子、エーテル等々は人間の意識のそとに、客観的実在として存在するか、またはしないか、と問わなければならない。この問題にたいして自然科学者たちは、ためらうことなくしかりとこたえるにちがいないし、またたえずそうこたえている、それはちょうど、人間や有機的物質以前の自然の存在を彼らがためらうことなくみとめているのと同様である。そして、このことによ

って、問題は唯物論に有利に解決される、というのは、われわれがすでに述べたように、物質の概念とは、認識論的には、人間の意識から独立して存在しかつ人間の意識によって模写される客観的実在以外のなにものをも意味しないのであるから。

しかし、弁証法的唯物論は、物質の構造とその性質にかんするあらゆる科学的命題の近似的・相対的性格を、自然には絶対的な境界がないということを、運動する物質が一つの状態から、われわれの観点からみると外見上それと融和しがたいようにみえる他の状態へと転化すること、等々を主張している。重さのないエーテルが重さのある物質へと、またその逆に、転化することが「常識」の観点からしてどんなにおどろくべきことであっても、電子には電磁的質量以外のあらゆる質量がないということがどんなに「奇妙な」ことであっても、力学的な運動法則が自然現象のただ一つの領域だけにかぎられており、電磁現象のいっそう深い法則に従属しているということ等々がどんなに異常であっても、——これらすべてのことは、ますます弁証法的唯物論を確証するものにほかならない。新しい物理学が観念論にまよいこんだのは、主として、まさに物理学者たちが弁証法を知らなかったからであった。彼らは、形而上学的な（実証主義的な、すなわち、ヒューム主義的な意味ではなくて、エンゲルスがいった意味での）唯物論と、その一面的な「機械論的性格」と闘争した、——そしてそのさいに、浴槽から水といっしょに赤ん坊までもながしだしてしまった。いままでに知られていた元素や物質の性質の不変性を否定することによって、彼らは物質の否定へ、すなわち物理的世界の客観的実在性の否定へと転落した。最も重要なかつ基本的な法則の絶対的性格を否定することによって、彼らは、自然におけるあらゆる客観的合法則性の否定へ、自然法則をたんなる約束、「期待の制限」、「論理的必然性」等々であると宣言することに転落した。われわれの知識の近似的・相対的性格を主張することによって、彼らは、認識から独立した、かつこれらの認識によって近似的に忠実に、相対的にただしく反映される客観の否定へと転落した。等々、等々、かぎりがない。

一八九九年の「物の不変的本質」についてのボグダーノフの議論、「実体」にかんするヴァレンチノフやユシケヴィチの議論等々——これらはすべて、弁証法について知らないことから生じた同じ結果である。エンゲルスの観点からすれば、不変のものはただ一つだけである。すなわち、人間の意識は（人間の意識が存在している場合に）、それから独立して存在しておりかつ発展している外界を反映する、ということである。他のいかなる「不変性」も、他の

いかなる「本質」も、いかなる「絶対的実体」も、くだらない教授的哲学がこれらの概念をえがきだしているような意味では、マルクスとエンゲルスにとっては存在しない。物の「本質」または「実体」もまた相対的である。それらはただ人間が客観を認識する程度が深まってゆくことを表現しているだけであり、そして、この深まりが昨日は原子よりもさきにはすすまず、今日は電子やエーテルよりもさきにすすんでいないとすれば、弁証法的唯物論は、人間の進歩しつつある科学による自然認識のこれらすべての道標の、一時的・相対的・近似的な性格を主張するものである。電子は原子と同じように汲みつくされえないものであり、自然は無限であるが、しかし自然は無限に存在している。そして、人間の意識や感覚のそとの自然の存在を、このようにひたすら定言的に、ひたすら無条件的に認めることこそが、弁証法的唯物論を相対論的不可知論や観念論から区別しているものである。

新しい物理学が、ブルジョア学者たちにとって未知のままに残されている弁証法的唯物論と、不可避的に主観主義的な（さらにすすんで明白に信仰主義的な）結論に達する「現象論」とのあいだを、どのように無意識的にかつ自然発生的に動揺しているかということの二つの例をあげよう。

ヴァレンチノフ氏は、自分が関心をもっている唯物論の問題についてアウグスト・リギーに問いただすことができなかったが、その当のアウグスト・リギーは、自分の著書の序論にこう書いている、「電子または電気的原子とはそもそもなんであるかは、いまなお一つの秘密である。しかしそれにもかかわらず、新しい理論は、重さのある物質の構造にかんしてまったく新しい仮定に到達しようと努力し、また外界のすべての現象を一つの共通の根源に帰着させようと努力しているかぎり、おそらく、時とともにすくなからぬ哲学的意義を獲得する能力があるだろう」。

「現代の実証主義的ならびに功利主義的傾向にとっては、このような利益は多くの意義をもたないだろう。そして、理論は、なによりまず第一に、諸事実を便利な仕方で秩序づけ整頓するための、また、より以上の現象を探究するにあたって導き手として役だつための、手段にすぎないものとみなされるであろう。だが、以前の時代が人間の精神の能力におそらくはあまりにも大きすぎる信頼をおき、あまりにもやすやすとすべての物の究極原因をつかめると思っていたとすれば、今日では人々はその反対の欠点におちいる傾きがある」（前掲書、三ページ）。

なぜリギーはここで実証主義的や功利主義的な傾向から一線を画しているのか？　それは、彼が、見うけたところ、どのような一定の哲学的観点をももっていないながらも、

外界の実在性に自然発生的に固執し、新しい理論をたんに「便宜」（ポアンカレ）とか、「経験記号」（ユシケヴィチ）とか、「経験の調和化」（ボグダーノフ）とか、さらに同様の主観主義的なこじつけをどのように呼ぼうとも、そのようなものにすぎないと認めるのではなく、客観的実在の認識におけるいっそうの前進であると認めることに自然発生的に固執しているからである。もしもこの物理学者が弁証法的唯物論を知っていたならば、古い形而上学的唯物論に対立していた誤りについての彼の判断は、おそらくただしい哲学の出発点になったであろう。しかしながら、これらの人々がそのなかで生活している全環境によって、彼らはマルクスやエンゲルスからひきはなされ、低級な御用哲学の抱擁にゆだねられているのである。

レイもまた弁証法を絶対的に知らない。しかし、彼も、最近の物理学者たちのあいだに「機械論」（すなわち唯物論）の伝統の継承者がいるということを確認しないわけにはゆかない。彼は言う、「機械論」の道をたどっているのは、キルヒホフ、ヘルツ、ボルツマン、マックスウェル、ヘルムホルツ、ロード・ケルヴィンだけではない。「純粋の機械論者、ある観点からすればなんぴとにもまして機械論的であり、機械論の究極を代表している人々、彼らは、ローレンツとラーモアのあとをおって、物質の電気理論を形成し、質量を運動の函数とすることによって質量の保存の否定に到達している人々である。彼らはすべて機械論者である。というのは、彼らはその出発点を実在的運動にとっているから」（イタリック体〔本巻では傍点〕はレイ、二九〇―二九一ページ）。

「……たとえば、ローレンツ、ラーモア、およびランジュヴァンの最近の仮説が、ある実験上の一致のおかげで、物理学の体系化を確立するのに十分に堅固な基礎をもつにいたるならば、現在の力学の法則は電磁気学の法則に依存するにほかならないものであることが確実になるだろう。力学の諸法則はある一定の限界内での特殊な場合として形成されるであろう。質量の保存やわれわれの慣性の原理は、物体の中位の速度にとって以外には有効でなくなるだろう。ここに『中位』という用語は、われわれの感覚器官、および、われわれの一般的経験を構成している諸現象に比較して理解されている。その結果おこるのは、力学の一般的改訂、したがってまた、物理学の体系化の一般的改訂である」。

「機械論は放棄されるであろうか？　けっしてされない。機械論の純粋な伝統はひきつづき存在しつづけ、機械論はその発展の正常な道をすすむであろう」（二九五ページ）。

「電子の物理学は、機械論的な一般的精神をもつ理論のなかに位置づけられるべきものであるが、実際にその体系

化を物理学におしつける傾向がある。この物理学の基本原理はもはや力学によってではなく、電気理論の実験的データによってあたえられているとはいうものの、この物理学は機械論的精神をもつものである。というわけは、(一)それは物理的性質とその法則をあらわすために形象的(figurés)・物質的要素をもちいる。それは知覚の用語で表現される。(二)それはもはや物理学的現象を力学的現象の特殊な場合とみなしはしないにしても、力学的現象を物理学的現象の特殊な場合とみなしている。力学の諸法則はしたがって、つねに物理学の諸法則と直接に連続している。そして、力学の概念は依然として物理＝化学の概念と同一の秩序に属するものである。伝統的な力学では、それだけが知られておりかつ最も直接に観測されるものであったので、すべての可能な運動の典型と……されていたのは、比較的ゆっくりした運動を模写する(calqués)運動であった。新しい経験は、反対に、可能な運動についてのわれわれの概念を拡大しなければならない、ということをしめしている。伝統的力学は全体的に生きのこるが、しかしそれはもはや比較的ゆっくりした運動にしか適用されない……。大きな速度にかんしては運動法則がちがっている。物質は原子の究極的な要素である電気的粒子に還元されるかのようにみえる……。(三)運動、空間内での位置の変化は、依然として、物理学の理論の唯一の形象的(figurés)要素である。(四)最後に、物理学の一般的精神の観点からして他のすべての考察よりも勝っているのは、物理学、その方法、その理論、および経験にたいするその関係の概念が、機械論の概念と、ルネッサンス以来の物理学の概念と絶対的に同一のままである、ということである」(四六―四七ページ)。

私がレイからのこの長い抜粋をすっかり引用したのは、レイが「唯物論的な形而上学」を避けようとしてたえず心配しているので、彼の主張を他の仕方で叙述することは不可能であっただろうからである。しかし、レイおよび彼が語っている物理学者たちが、どんなに唯物論と関係がないとちかったにしても、力学がゆっくりした実在的運動の模像であり、新しい物理学が巨大な速さの実在的運動の模像であるということは、やはり依然として疑いがない。理論を客観的実在の模像、近似的な写しと認めること――ここにこそ唯物論はなりたつのである。レイが、新しい物理学者たちのあいだには「概念論的学派(マッハの学派)およびエネルギー論的学派にたいする反動」がある、というとき、また、彼が電子理論の物理学者たちをこの反動の代表者にかぞえいれるとき(四六ページ)、――事がらの本質上、唯物論的傾向と観念論的傾向とのあいだに闘争がおこ

なわれているのだという事実を、これ以上に確証するものをわれわれは望むことができないだろう。ただ、唯物論にたいするすべての教養ある小市民層の偏見のほかに、最もすぐれた理論家たちにも弁証法にかんする最も完全な無知が現われているということをわすれてはならない。

三　物質のない運動は考えられるか？

哲学的観念論による新しい物理学の利用、または、新しい物理学からの観念論的結論は、新しい種類の素材と力、物質と運動が発見されることによってひきおこされているのではなく、物質のない運動を考えようとする試みがなされることによってひきおこされている。ほかならぬこの試みを、本質的に究明することをわが国のマッハ主義者たちはしない。「物質のない運動は考えられない」というエンゲルスの主張と決着をつけることを、彼らは欲しなかったのである。J・ディーツゲンはすでに一八六九年に『人間の頭脳活動の本質』で、エンゲルスと同一の考えを述べた、——なるほど、唯物論と観念論とを「和解させ」ようとする彼の例の混乱した試みがないではなかったが。ディーツゲンは弁証法と無縁なビュヒナー的唯物論と論争しているのだ、ということによってかなりの程度まで説明のつくこれらの試みは脇にどけておいて、われわれが関心をもっている問題についてのディーツゲン自身の言い分を見よう。彼は言っている、「彼ら〔観念論者〕は、特殊なものなしに一般的なものを、物質なしに精神を、素材なしに力を、経験あるいは材料なしに科学を、相対的なものなしに絶対的なものを求めている」(『人間の頭脳活動の本質』、一九〇三年、一〇八ページ)と。このように、運動を物質から、力を素材から切りはなそうとする傾向を、ディーツゲンは観念論とむすびつけ、思想を脳から切りはなそうとする傾向と同列においた。ディーツゲンはつづけている、「帰納的科学から思弁へまよいこむことのとくに好きなリービッヒは、観念論でいう意味で、『力は見ることができない』といっている」(一〇九ページ)。「唯心論者あるいは観念論者は、力の精神的な、すなわち妖怪のような、説明できない性質を信じている」(一一〇ページ)。「力と素材との対立は、観念論と唯物論との対立と同じように古い」(一一一ページ)。「いかにも、素材がなければ力がなく、力がなければ素材はない。力のない素材および素材のない力は実在しないものである。もしも観念論的自然科学者が力の非物質的存在を信じるとしたならば、この点にかんして彼ははけっして自然科学者ではなく、……視霊者である」(一一四ページ)。

ここからわれわれは、四〇年まえにも物質のない運動を考える可能性をうけいれる用意のある自然科学者たちが見いだされたこと、ディーツゲンが彼らを「この点にかんしては」視霊者であると明言したこととを知るのである。では、哲学的観念論と、運動から物質を切りはなすこと、力から素材を除去することとの結びつきはどこにあるのか？実際に物質のない運動を考えるほうが「いっそう経済的」ではなかろうか？

徹底した観念論者を思いうかべてみよう。そして、彼は、全世界は私の感覚または私の観念等々であるという観点にたっているものと仮定しよう（「だれのでもない」感覚または観念をとってみても、このことによってはただ哲学的観念論の変種がかわるだけで、その本質はかわりはしない）。この観念論者もまた、世界が運動であるということ、まさに、私の思想、観念、感覚の運動であるということを否定しようとは思わない。だが、なにが運動しているか、という問題をこの観念論者は拒否し、ばかげた問題だとみなすであろう。すなわち、私の感覚の交代がおこなわれているのであり、観念が消えたり現われたりする、そしてそれだけである。私のそとにはなにものもない。「運動する」――それで終り。これ以上に「経済的な」思考を思いうかべることはできない。そして、唯我論者がその見解を徹底的におしとおすならば、どのような証明、三段論法、規定をもってしても唯我論者を論破することはできないのである。

唯物論者の観念論哲学の支持者からの基本的なちがいは、感覚、知覚、観念、および一般に人間の意識が客観的実在の像とみなされている、という点にある。世界は、われわれの意識によって反映されているこの客観的実在の運動である。観念、知覚等々の運動には私のそとにある物質の運動が照応している。物質の概念は、感覚においてわれわれにあたえられる客観的実在以外のなにものをも表現していない。だから、運動を物質から切りはなすことは、思考を客観的実在から切りはなすこと、私の感覚を外界から切りはなすこと、すなわち観念論のがわにうつることに等しい。通常、物質を否定すること、物質のない運動を認めることによっておこなわれる手品は、物質の思考にたいする関係についてだまっていることにある。事態は、あたかもこの関係が存在しないかのようにえがきだされるが、実際にはそれはこっそりとひきずりこまれ、議論のはじめにはふせておかれるが、あとになって多かれすくなかれ気のつかないような仕方で表面にうかびあがってくるのである。

物質は消滅した、と人々はわれわれに言い、そしてそこから認識論的結論をひきだそうと思っている。だが、思考はのこったのか？――とわれわれはたずねよう。もしも

いなとすれば、物質の消滅とともに思考もまた消滅し、脳や神経系統の消滅とともに観念や感覚も消滅したのである、――そしてそのときには、つまり、いっさいが消滅したのであり、どのような「思想」（または無思想）であってもよいが、とにかくその見本の一つとしての君たちの議論も消滅したのである。だが、もしも、しかりとすれば、すなわち物質が消滅する場合に思想（観念、感覚等々）が消滅しないものと仮定すれば、君たちは、つまり、こっそりと哲学的観念論の観点にうつったのである。まさにこのことは、「経済」のために物質のない運動を欲している人々にはつねにあることである、というのは、彼らが自分の議論をつづけるというまさにただそのことによって、だまったままで、彼らは物質が消滅したのちの思想の存在を認めているのであるから。しかし、これは、非常に単純な、または非常に複雑な哲学的観念論が基礎にされる、ということを意味する。非常に単純な、というのは、事がらが公然と唯我論（私が存在する、全世界は私の感覚にすぎない）に帰着する場合であり、非常に複雑な、というのは、生きた人間の思想、観念、感覚のかわりに、死んだ抽象、すなわちだれのでもない思想、だれのでもない観念、だれのでもない感覚、思想一般（絶対的理念、普遍的意志等々）、不定の「要素」としての感覚、全物理的自然と置換えられる「心理的なもの」等々がとりあげられる場合である。その場合に哲学的観念論の諸変種のあいだには千ものニュアンスが可能であって、千一番目のニュアンスをつくりだすことはつねに可能であるし、また、このような千一番目の小体系（たとえば経験一元論）の創始者にとっては、それとその他の小体系とのちがいは重要なものと思われることであろう。だが唯物論の観点からみればこのちがいはまったく非本質的である。本質的なのは出発点である。本質的なのは、物質のない運動を考えようとする試みは、物質から切りはなされた思想をひきずりこむということであり、そして、これこそが哲学的観念論である。

それだから、たとえば、最も明白な、徹底的な、ことばのうえだけの逃げ口上にたいして敵対的なマッハ主義者である、イギリスのマッハ主義者のカール・ピアスンは、その著書の、物質にあてられた第七章を、率直に、「すべての物は運動する――ただし概念のなかだけで」（All things move――but only in conception）という特徴的な表題をもっている一節ではじめている、「それだから、知覚の領域にとっては、なにが運動するか、また、なにゆえに運動するか、と問うことはむだである（it is idle to ask）」（『科学入門』、二四三ページ）。

それだからまた、ボグダーノフにあっては彼の哲学的不

幸は、実際に、彼がマッハを知るよりもまえにはじまっていた。すなわち、大化学者であり小哲学者であるオストヴァルドを彼が信じて、物質のない運動を考えることができるとしたときからはじまっていた。ボグダーノフの哲学的発展のこのずっとまえにすぎさった挿話にたちいることは、哲学的観念論と新しい物理学における若干の思潮との連関について語るにあたって、オストヴァルドの「エネルギー論」を避けることができないだけに、いっそう適切であろう。

ボグダーノフは一八九九年に書いた、「われわれはすでに一九世紀は『物の不変の本質』の問題を究極的に解決するのに成功しなかった、と言った。この本質は、今世紀の最も先進的な思想家たちの世界観においてすら、『物質』という名称のもとに顕著な役割を演じている」……（『歴史的自然観の基本要素』、三八ページ）。

われわれは、これは混乱である、と言った。外界の客観的実在性の承認、われわれの意識のそとで永遠に運動し永遠に変化している物質の存在の承認が、ここでは物の不変の本質の承認と混同されている。ボグダーノフが一八九九年に「先進的な思想家たち」のなかにマルクスとエンゲルスをかぞえいれなかったことは、ゆるすことができない。彼はあきらかに弁証法的唯物論を理解していなかったのである。

「……自然の諸過程において、なおやはり、普通に人々は二つの側面、物質とその運動を区別している。物質という概念がいちじるしく明白に識別されているとはいえない。物質とはなにか、という問題に満足な答えをあたえることは、容易ではない。それは『感覚の原因』または『感覚の恒常的可能性』と規定されている。しかし、ここでは物質が運動と混同されている、ということは明瞭である……」。

ボグダーノフの議論がただしくないことは明瞭である。彼が、感覚の客観的源泉（感覚の源泉ということばで不明瞭に定式化されている）の唯物論的承認を、物質を感覚の恒常的可能性とするミルの不可知論的な規定と混同している、というだけではない。ここでの基本的な誤りは、著者が、感覚の客観的源泉が存在するか存在しないか、という問題のすぐそばにまで接近しながら、この問題を途中でなげすてて、運動のない物質は存在するか存在しないか、という別の問題へと脱線しているということである。観念論者は世界をわれわれの感覚（「社会的に組織された」、そして最高度に「調和された」ものであるにしても）の運動とみなすことができる。唯物論者はそれを、われわれの感覚の客観的源泉、客観的モデルの運動とみなすことができる。形而上学的な、すなわち反弁証法的な唯物論者は、運動の

ない物質の存在（一時的なもの、「最初の一撃」以前のもの等々であるにしても）を承認することができる。弁証法的唯物論者は、運動をたんに物質の不可分の性質とみなすばかりでなく、運動についての単純化された見解等々を否認しさえもするのである。

「……おそらく、『物質とは運動するものである』という規定が、最も正確なものに思われるであろう。しかし、これが無内容であるのは物質が命題の主辞であり、『運動する』はその賓辞である、とわれわれが言う場合にそれが無内容であるのと同様である。しかしながら重要なことは、おそらく、静力学の時代に人々は、主辞の役割をするものをかならずなんらかの強固なもの、なんらかの『対象』だと考える習慣をもっており、『運動』というような静力学的な考えにとってはつごうのわるいものは、ただ賓辞として、『物質』の属性の一つとしてだけうけいれることに同意した、という点にあるのだろう」。

これはすでに、イスクラ派にたいするアキモフの非難、その綱領には主格としてのプロレタリアートということばがない、という非難に似たしろものである！　世界は運動している物質である、と言おうと、世界は物質的運動である、と言おうと、このことによって事がらがかわるものではない。

「『……だが、エネルギーは担い手をもたなければならぬではないか！』と物質の支持者たちは言う。『だがどうしてか？　はたして自然は主辞と賓辞とからなりたつ義務があるだろうか？』と、オストヴァルドは筋道のとおった質問を発している」（三九ページ）。

一八九九年にこれほどまでにボグダーノフの気にいったオストヴァルドの答えは、ただの詭弁にすぎない。はたして、われわれの判断は、電子とエーテルとからなりたつ義務があるだろうか？　とオストヴァルドにやりかえすこともできよう。実際に、「自然」から「主辞」としての物質を思考のうえでとりさることは、哲学のなかに「主辞」としての（すなわち、なんらかの第一次的なもの、出発点的なもの、物質から独立したものとしての）思考をいれることをだまってゆるすことを意味する。とりのぞかれるのは主辞ではなくて感覚の客観的源泉であり、その結果感覚が「主辞」になる、すなわち、哲学は、感覚ということばをあとからどんなに変装させようとも、バークリ主義的になる。オストヴァルドはこの避けられない哲学上の二者択一（唯物論か観念論か）を、「エネルギー」ということばを漠然とした仕方でつかうことによって避けようとこころみたのであるが、しかし彼の試みこそはまさに、このようなたくらみがむだであることをもう一度よけいにしめすもので

ある。エネルギーが運動であるとすれば、諸君はただ困難を主辞から賓辞にうつしただけであり、物質は運動するか？という問題を、エネルギーは物質的であるか？という問題につくりかえただけである。エネルギーの転化は私の意識のそとで、個人と人類から独立におこなわれるのか、それともそれはただ観念、記号、約束等々にすぎないのか？まさにこの問題で「エネルギー論的」哲学は、すなわち古い認識論上の誤りを「新しい」用語法でごまかそうとするこの試みは、挫折したのである。

ここに、エネルギー論者オストヴァルドがどんなに混乱したかという例がある。その『自然哲学講義』*への序言で彼はこう言明している。自分には「物質の概念と精神の概念との統一が直面している古い諸困難が、この両者をエネルギーの概念のもとに従属させることによって簡単にかつ自然に除去されることは、一つの大きな利益であると思われる」と。これは利益ではなくて損失である、というのは認識論上の研究（オストヴァルドは、認識論の問題を提起しているのであって、化学の問題を提起しているのではない、ということをはっきりと意識していない！）を唯物論の方向にみちびくべきか、それとも観念論の方向にみちびくべきかという問題が、「エネルギー」ということばをかってにつかうことによって解決されないで、混乱させられているのだから。もちろん、物質をも精神をもこの概念のもとに、「従属させる」ならば、そのときにはことばのうえで対立が絶滅されることはうたがいない。しかし、天狗や荒神についての教えのばかばかしさは、われわれがそれを「エネルギー論的」と呼ぶことによってなくなりはしないではないか。オストヴァルドの『講義』の三九四ページにはこうある。「さてしかしながら、外的事象がエネルギー間の過程として叙述されるということは、これらの意識過程そのものがまさにエネルギー論的であり、これらの過程がその性状をすべての外的現象に刻印する（aufprägen）ものであれば、最も簡単に説明される」と。これは純粋の観念論である。すなわち、われわれの思考が外界におけるエネルギーの転化を反映するのではなく、外界がわれわれの意識の「性状」を反映しているというのである！アメリカの哲学者ヒッベンは、オストヴァルドの講義のこの箇所や他の同じような箇所を指摘して、きわめて適切にこう言っている、オストヴァルドは「カント主義の仮面をつけて現われる」と。すなわち、外界の諸現象が説明可能であるということが、われわれの精神の性質からみちびきだされているのである！**ヒッベンは言う、「したがって、エネルギーという第一の概念が心理現象を包括するように定義されるならば、われわれがもはや、科学界で、あるいは

エネルギー論者自身のあいだでさえも、理解されかつ承認されているような、エネルギーという単純な概念をもたなくなるということは、明瞭である」と。エネルギーの転化は、自然科学によって、人間の意識および人類の経験から独立した客観的過程とみなされている。すなわち、唯物論的に考察されている。オストヴァルド自身にあっても、多数の場合に、おそらくは大多数の場合にさえも、エネルギーとは物質的運動であると理解されている。

* ウィルヘルム・オストヴァルド『自然哲学講義』、第二版、ライプチヒ、一九〇二年、前付八ページ。

** J・G・ヒッペン『エネルギー論の理論とその哲学的意義』、『ザ・モニスト』第一三巻、第三号、一九〇三年四月、三二九―三三〇ページ。

だからこそ、オストヴァルドの弟子であるボグダーノフが、マッハの弟子になってからは、オストヴァルドをば、彼が唯物論的なエネルギー観を一貫させなかったからというのではなく、彼が唯物論的エネルギー観を認めている(ときには基礎においてさえいる)というので、非難しはじめたという、めずらしい現象がおこった。唯物論者たちはオストヴァルドを、彼が観念論におちいっているといって、彼が唯物論と観念論とを和解させようとこころみているといって、批判している。ボグダーノフはオストヴァルドを観念論的な観点から批判している。ボグダーノフは一九〇六年にこう書いている、「……原子論にたいしては敵対的であるが、その他の点では古い唯物論に非常に類似しているオストヴァルドのエネルギー論は、私の最も熱烈な同情をひいた。しかしながら、まもなく私は彼の自然哲学の重要な矛盾に気がついた。すなわち、エネルギーという概念の純粋に方法論的な意義を何回も強調していながら、彼自身は多くの場合にそれを守りとおしていない。エネルギーは彼にあっては経験の諸事実の相互関係の純粋な記号から、しばしば、経験の実体に、世界の物質に転化する」……(『経験一元論』、第三巻、前付一六―一七ページ)。

エネルギーは純粋な記号である! ボグダーノフはこう言ったあとで、「経験記号論者」ユシケヴィチや、「純粋のマッハ主義者たち」や、経験批判論者等々と好きなだけ論争することができる。唯物論者の観点からは、これは、黄色い悪魔を信じる人と緑色の悪魔を信じる人とのあいだの争いである。というのは、重要なのはボグダーノフと他のマッハ主義者たちとのちがいではなくて、彼らのあいだで共通のもの、すなわち、「経験」と「エネルギー」の観念論的解釈、客観的実在の否定である。この客観的実在に適応するところに人間の経験がなりたち、この客観的実在を模写するところに唯一の科学的な「方法論」と科学的な

「エネルギー論」がなりたつのであるのに。

「世界の材料はそれ」（オストヴァルドのエネルギー論）「にとってはなんでもかまわない。古い唯物論も汎心論」（すなわち哲学的観念論？）「も完全にそれと共存する」（前付一七ページ）。そしてボグダーノフは、混乱したエネルギー論から、唯物論の道にそってではなく、観念論の道にそってすすんだ……「エネルギーを実体と考えるとき、それは古い唯物論マイナス絶対的原子にほかならない、――存在するものの連続性という意味で訂正をうけた唯物論にほかならない」（同上）。そうだ。ボグダーノフは「古い」唯物論、すなわち自然科学者の形而上学的唯物論から弁証法的唯物論へはすすまなかった、彼は弁証法的唯物論を一八九九年にと同様に一九〇六年にも理解していなかった、そうではなくて彼は、観念論へ、信仰主義へとすすんだ、というのは、エネルギーの「方法論的」概念にたいしては、それを「経験の諸事実の相互関係の純粋な記号」とする解釈にたいしては、現代の信仰主義の教養ある代表者たち、内在論者たち、「新批判主義者たち」等々はだれ一人として反論しようとはしないのだから。われわれがさきに十分にその容貌を知りえたP・ケーラスをとってみたまえ、――そうすれば諸君は、このマッハ主義者がオストヴァルドをまったくボグダーノフ流に批判しているのがわかるだろう。ケーラスは書いている、「……唯物論とエネルギー論は正確に同一の範疇のうちにある」（『ザ・モニスト』、第一七巻、一九〇七年、第四号、五三六ページ）。「唯物論が、すべてのものは物質である、とか、物体は物質である、とか、思想は物質の機能にすぎない、とか言うとき、われわれは唯物論によってなんら啓発されるところがない。そして、オストヴァルド教授のエネルギー論が、物質はエネルギーである、とか、霊魂もまたエネルギーの要因にすぎない、というとき、それはすこしもそれ以上のものではない」（五三三ページ）。

オストヴァルドのエネルギー論は、「新しい」用語法がどんなにすみやかに流行するようになるか、また、いくらかかわった表現の仕方というものが哲学上の基本問題や哲学上の基本方向を除去するものではまったくない、ということがどんなにすみやかに判明するか、ということのよい例である。「エネルギー論」という用語で唯物論と観念論とを表現することができる（徹底性の程度に多い少ないのちがいがあるのは、もちろんである）のは、「経験」等々という用語でもそれらを表現できるのと同様である。エネルギー論的物理学は、それまでは分解できないものとみなされていた物質粒子の分解と、それまでは見られなかった、物質のない物質の運動形態の発見を機会としてうまれた、物質のない

運動を考えようとする新しい観念論的な試みの源泉である。

四　現代物理学における二つの方向とイギリスの唯心論

新しい物理学からのあれこれの結論にかんして現代の文献で燃えあがっている哲学上の闘争を具体的にしめすために、われわれは「戦闘」への直接的な参加者に語らせることにして、まずイギリス人からはじめよう。物理学者のアーサー・W・リュッカーは一方の方向を自然科学者の見地からまもっており、哲学者のジェイムズ・ウォードは他方の方向を認識論の見地からまもっている。

一九〇一年のグラスゴーでのイギリス自然科学者会議で、物理学部の部長A・W・リュッカーは、自分の講演のテーマに、物理学理論の価値について、とくに原子とエーテルの存在がこうむった疑惑についての問題をえらんだ。講演者は、この問題を提起した物理学者のポアンカレとポインティング（記号論者またはマッハ主義者と思想を同じくするイギリスの科学者）、哲学者のウォード、およびE・ヘッケルの有名な著書を引用して、自分の見解を叙述しようとこころみた。*

* グラスゴーでのブリテン学会、一九〇一年、アーサー・W・リュッカー教授の司会演説。『ザ・サイエンティフィック・アメリカン、付録』、一九〇一年、第一三四五、一三四六号、所載。

リュッカーは言った、「論争中の問題は、現在最も一般的にうけいれられている科学的理論の基礎にある仮説が、われわれをとりまく宇宙の構造の正確な記述とみなされるべきか、あるいはたんに約束上の虚構とみなされるべきか、ということである」。（ボグダーノフ、ユシケヴィチおよびその一派とわれわれとの論争の用語でいえば、客観的実在、運動する物質の写しであるか、それとも、「方法論」、「純粋な記号」、「経験の組織の形式」にすぎないか？　ということである）。リュッカーは、実践的には両方の理論のあいだのちがいは現われないでもすむ、ということに同意している。川の方向を決定することは、おそらく、地図または図表のうえの青い筋をみているだけの者にも、この筋が実際に川を模写しているということを知っている者にも、同じように可能である。理論は、約束上の虚構という見地からみれば、「記憶の助け」、われわれの観測に「秩序をもちこむこと」、これらの観測と若干の人為的体系との一致、「われわれの知識の整理」、方程式へのその総括等々である。たとえば、われわれは、熱は運動またはエネルギーの一形態である、ということにとどめて、「運動する原子につい

ての生きいきとした概念を熱エネルギーについての色あせた（colourless）叙述にかえてしまい、この熱エネルギーの実在的本性はこれを定義しようとこころみない」ということもできる。こういう道をすすんで大きな科学的成功をおさめる可能性があるということを完全に認めながらも、リュッカーは「このような戦術体系の解明は真理のための闘争における科学の最後のことばとはみなされない、とあえて主張する」。つぎの疑問は依然として解かれないままである。すなわち、「われわれは物質によってあらわされた現象から物質そのものの構造へと推論してゆくことができるだろうか？……われわれは、科学がすでにえがいたスケッチはある程度までは真理の写しであって、そのたんなる図表ではない、と信じるなんらかの理由をもっているだろうか？」

物質の構造についての問題を考究するにあたって、リュッカーは空気を例にとり、空気は気体からなりたっており、科学は「要素的な気体を原子とエーテルの混合物」に分解する、と言っている。彼はつづけて言う。ところがここで、人々はわれわれに「ストップ！」とさけぶ。分子や原子を見ることはできない、それらは「たんなる概念」（mere conceptions）としては有効でありうるが、「しかし実在とみなされることはできない」と。リュッカーは科学の発展における無数に多数の場合の一つを引用してこの反駁にこたえている。すなわち、土星の環は望遠鏡では連続した塊まりに見える。数学者は計算によって、そうではありえないことをしめした。そして、スペクトル分析はこの計算にもとづいておこなわれた結論を確認した。もう一つつぎのような反駁がある。原子やエーテルには、われわれの感官が普通の物質においてわれわれにしめさないような性質が付与されている、と。リュッカーはこれにもまた、気体と液体との拡散などの例を引用してこたえている。一連の事実、観測、実験は、物質が非連続的な粒子または粒からなりたっていることを証明している。これらの粒子、すなわち原子が、それをとりまいている「本源的媒体」、「基本媒体」（エーテル）と異なるか、あるいは、この媒体の特殊な状態にある部分であるか、という問題は、いまのところ未解決の問題であるが、原子の存在の理論そのものにはふれるものではない。実験のしめすことに反対して、普通の物質とは異なる「準物質的実体」（原子とエーテル）の存在を否定することには、根拠がない。特殊な点での誤りはここでは避けられないが、科学的データの総体は、原子や分子の存在にたいする疑惑に余地をのこしていない。

リュッカーはつぎに、陰電気をおびた微粒子（微小体、電子）からの原子の構成についての新しいデータをさしし

めし、また、分子の大きさにかんする種々の実験や計算の結果の一致を強調している。すなわち、「第一近似」は直径約一〇〇ミリミクロン(一ミリミクロンは一〇〇万分の一ミリメートル)をあたえている。リュッカーの部分的な付記や新活力論(七)の批判を避けて、彼の結論を引用しよう。

「ちかごろまで科学的理論の前進を支配してきた観念を軽視している人々は、あまりにもしばしば、原子やエーテルは科学的想像のたんなる仮構にすぎないという主張と、他方では、原子とエーテルの力学的理論は、いまはあきらかに未完成であるが、それが完成されることのできた場合には、基礎になっている実在の完全でかつ十分な描写をわれわれにあたえるだろうという主張との、この相対立する主張のほかにえらぶべきものはない、と思っている。私としては、中間の道があると信じるものである」。人間は暗室のなかでは対象を非常に不明瞭にしか区別することができないが、しかし、家具につきあたったり、扉だと思って鏡をとおりぬけようとしたりしないならば、それはつまり、彼がなにものかをただしく見ている、ということである。だからしてわれわれは、自然の表面よりもいっそう深くはいりこもうとする自負をこばむ必要もなければ、われわれがすでにわれわれをとりまく世界から神秘のすべてのおおいをはぎとったと自負する必要もない。「われわれがまだ原子の本性についても、また原子がそのなかに存在しているエーテルの本性についても、首尾一貫した像を形づくっていないということは、認められよう。しかし、われわれの理論のあるものの試験的な」(tentative, 文字どおりには、手さぐりをする)「性質にもかかわらず、多くのいちじるしい困難にもかかわらず、原子理論……の主要構造は真理であり、原子はたんに当惑した数学者たち(puzzled mathematicians)への助け(helps)にすぎないものではなく、物理的実在である、ということをしめそうと私はこころみたのである」。

このようにリュッカーは自分の講演をむすんだ。読者は、この講演者が認識論にたずさわらなかったこと、だが事がらの本質上では、うたがいもなく、自然科学者大衆の名において、彼が自然発生的唯物論の観点を守りぬいたこと、を知るだろう。彼の立場の本質は、すなわち、物理学の理論は客観的実在の写像(ますます正確になってゆく)である、というにある。世界は、われわれがますます深く認識してゆくところの、運動している物質である。リュッカーの哲学の不正確さは、エーテルの運動の「力学的」(なぜ電磁的ではないのか?)理論の不必要な擁護と、相対的真理と絶対的真理の関係の無理解とからでている。この物理学者に不足しているものは、ただ弁証法的唯物論の知識だ

けである（イギリスの教授たちを強制して「不可知論者」と自称させているきわめて重要な俗世間的配慮を、もちろん、計算にいれなければのことだが）。

こんどはこの哲学を唯心論者ジェイムズ・ウォードがどのように批判したかを見よう。彼はこう書いた、「自然主義は科学ではない。そして、その基礎として役だっている自然の力学的理論も同じくなんらの科学ではない……。しかしながら、自然主義と自然科学、宇宙の力学的理論と科学としての力学は、論理的には異なっているけれども、この両者は一見して非常に似ているし、歴史的にはきわめて密接に連関している。自然科学と観念論的（または唯心論的）な型の哲学とのあいだには、実際にどのような混乱の危険もない。というのは、このような哲学はすべて必然的に、科学が無意識的にやっている認識論上の仮定の批判をふくんでいるのだから」*。ほんとうだ！　自然科学は無意識的に、その学説が客観的実在を反映している、ということをうけいれており、そして、こういう哲学だけが自然科学と和解できるのだ！「……科学そのものと同様に、どのような認識論にもけがされていない自然主義については、そうではない。実際に自然主義は、唯物論と同様に、形而上学としてとりあつかわれた物理学にすぎない……。自然主義は、究極的実在の本性にかんするその不可知論的な保留のおかげで、うたがいもなく、唯物論よりは独断的でない。しかし、それは、その不可知なものの物質的側面の優位を力をこめて固執するのである」。

＊　ジェイムズ・ウォード『自然主義と不可知論』、一九〇六年、第一巻、三〇三ページ。

唯物論者は物理学を形而上学としてとりあつかう。おなじみの論拠だ！　人間のそとにある客観的実在の承認が形而上学と呼ばれている。唯心論者たちは唯物論にたいするこのような非難でカント主義者やヒューム主義者たちと一致している。これはもちろんのことだ。すべての人々に知られている物、物体、対象の客観的実在性を除かないならば、レームケの精神における「実在的概念」のために道を掃除することはできないのである！

「全体としての経験をどのようにして最もよく体系づけるか」（ボグダーノフからの剽窃だ、ウォード氏よ！）「という本質的に哲学的な問題が提起されるとき、自然主義者は、……われわれは物理的側面からはじめなければならない、と主張する。そのときにのみ、諸事実は、正確であり、確定的であり、厳密に連結されたものである。かつて人間の心をうごかしたことのあるあらゆる思想は……物質と運動の完全に一定した配列にまでその原因をたどることができる、とそれは考えている。……このような哲学的一般性と

範囲とをもった諸命題が物理学」（すなわち自然科学）「から正当に演繹されたものであると直接に主張するほど大胆なものは、わが現代物理学者たちのなかに、もしあるとしても、少数でしかない。しかし、彼らの多くは、彼らの科学そのものが、宇宙の力学的理論がそれにもとづいている潜在的な形而上学、すなわち物理的実在論をばくろしようともとめている人々によって攻撃されている、と思っている……」。リュッカーもまた私の哲学をこのように見た、と彼は言う、「実際には、私の批判」（すべてのマッハ主義者にとっても嫌悪すべき、この「形而上学」の）「は、確実にその数と影響とを増しつつある物理学者の一学派——彼らをそう呼んでよいならば——の解明に全体的にもとづいているのであるが、この学派の人々はほとんど中世的な長いあいだ疑問にされないままでいたので、それに挑戦する実在論をまったく拒否している。……この実在論は非常にることはいままでは多くの人々に科学的無政府状態をまねくことであるかのように思われる。だがそれにしても、それに挑戦しているキルヒホフやポアンカレ——多くの顕著な名前のなかから二つだけをあげれば——のような人々が『科学の方法を無効にし』ようとしていると想像するのは、たしかに誇大に近いものである。……われわれが正直に物理的実在論者と呼ぶことのできる古い学派から彼らを区別するために、われわれは新しい学派を物理的記号論者と呼んでもよかろう。この用語はあまりうまくはないが、すくなくも、いまとくにわれわれの関係している二つの学派のあいだの一つのちがいを強調するのに役だつであろう。論争中の問題はたいへん簡単である。二つの学派は、もちろん、同じ知覚的（perceptual）経験から出発する。両者ともに、細部ではちがっていても本質的には同一の抽象的概念体系をもちいる。両者ともに同一の証明方法にたよる。しかし、一方は、究極的実在にますます近づいてゆくのであり、たんなる現象を背後にのこしてゆくのだと信じているし、他方は、知的に処理することのできる一般化された記述的図式を複雑に組みあわさった具体的諸事実にただおきかえる（is substituting）だけだと信じている。……どちらの見方でも物について（イタリック体〔本巻では傍点〕はウォード）の体系的知識としての物理学の価値にはかわりがない。物理学の将来の発展と実践的応用との可能性は、どちらの場合にも同一である。しかし、両者のあいだの思弁上（speculative）の違いは非常に大きく、この点でどちらが正しいかという問題が重要になるのである」。

この公然とした、徹底的な唯心論者の問題の出しかたは、いちじるしく正当で、かつ明白である。実際に、現代の物理学における二つの学派のちがいは、もっぱら哲学的な、

もっぱら認識論上のちがいにすぎない。実際に基本的なちがいは、一方は「究極的」（客観的というべきである）実在を認め、これがわれわれの理論によって反映される、とするが、他方はこれを否定し、理論をたんに経験の体系化、経験記号の体系等々とみなす、というただその点だけにあるにすぎない。新しい物理学は、物質の新しい種類やその新しい運動形態を発見することによって、古い物理学的概念の崩壊を機会として古い哲学的問題を提起した。そして「中間的な」哲学的方向の人々（「実証主義者」、ヒューム主義者、マッハ主義者たち）が論争問題をはっきりと提起することができなかったのに、公然とした観念論者ウォードはすべてのおおいをかなぐりすてたのである。

「……A・W・リュッカー卿は……その司会演説を、最近ポアンカレ教授やポインティング教授や私自身によってとなえられている記号論的解釈に反対して、物理学的実在論の擁護にあてた」（三〇五―三〇六ページ。ウォードはその著書の他の箇所では、この名簿にデューアン、ピアスン、マッハをつけたしている。第二巻、一六一、六三、五七、七五、八三ページおよびその他のページを参照）。

「……リュッカーはたえず『思考上の画像』について語りながら、同時にたえず原子やエーテルはこれらより以上のものであるにちがいない、と抗議している。このようなやりかたは、事実上は、この場合に私はこれ以外の画像をつくることはできない、したがって実在はそれと似たものであるにちがいない、というのに等しい。……彼は、公平にも、ちがった思考上の画像の抽象的可能性をゆるしている。……いや、彼は『われわれの理論のあるものの試験的な（tentative）性質』をもゆるしている。彼は『多くのいちじるしい困難』を認めている。そこで、結局、彼は一つの作業仮説（a working hypothesis）、しかもそのうえ、最近の半世紀間にひどく威信をうしなった作業仮説を擁護しているにすぎない。しかし、物質構造の原子理論およびその他の理論が作業仮説に、しかも厳格に物理現象に制限された仮説にすぎないとすれば、機械論がいたるところで基礎的であると主張したり、生活と精神の諸事実を随伴現象に還元したり――いいかえれば、これらの諸事実を物質や運動よりも一段と現象的であり、一段と実在的でないものにしたり――する理論には、弁明の余地がない。宇宙の力学的理論とはこうしたものである。彼は不承不承にそれに賛意を表しているらしく思われるのでさえなければ、われわれはアーサー・リュッカー卿となにもあらそうことはないのである」（三一四―三一五ページ）。

唯物論が意識を実在性の「より少ない」ものと主張したとか、運動する物質としての世界の、かならず「機械論

的」であって、電磁的でもなければ、なんらかのはかり知れぬほどさらにはるかに複雑なものでもない画像を主張したとかいうのは、これはもちろん、まるっきりのたわごとである。しかし、ほんとうに手品師的に、わがマッハ主義者たち（すなわち混乱した観念論者たち）よりもはるかにうまく、――率直なかつ公然とした観念論者のウォードは、「自然発生的な」自然科学的唯物論の弱点を、たとえば、相対的真理と絶対的真理との関係を説明する能力のない点を、とらえている。ウォードはとんぼ返りをやって、真理が相対的であり、近似的であり、事がらの本質をただ「手さぐりでさがしだす」にすぎないからには、つまり、それは実在を反映することができない、ということになる、と述べたてる！　そのかわりに、「作業仮説」としての原子その他にかんする問題は、この観念論者によって非常にただしく提起されている。自然科学の諸概念を「作業仮説」であると言明するより以上のことを、現代の文化的な信仰主義（ウォードはそれをその唯心論から直接にみちびきだしている）は要求しようとも思わない。自然科学者諸君よ、われわれは君たちに科学をまかせる、君たちはわれわれに認識論を、哲学をまかせたまえ、――これが「先進」資本主義諸国での神学者たちと教授たちとの同棲の条件である。

ウォードが「新しい」物理学とむすびつけている、彼の認識論の他の点にかんしていえば、彼の物質との決定的な闘争をそのなかに含めなければならない。物質とはなにか？　エネルギーとはなにか？　とウォードは質問し、仮説の数の多さと矛盾にみちていることを嘲笑している。一種類のエーテルかまたはいくつかのエーテルか？（いずれにせよそれは）新しいかつありそうもないもろもろの質を気ままかってにあたえられている、なんらかの新しい「完全流体」なのだ！　そして、ウォードの結論はつぎのようである。「……われわれは運動以外になんらかの確定的なものがのこされているのを見ない。熱は運動の一様式であり、弾力性は運動の一様式であり、光と磁気も運動の様式である。いや、質量そのものが、結局、あるものの運動の一様式にすぎないと推定されるが、このあるものとは、固体でも液体でも気体でもなく、それ自身物体でも物体の集合体でもなく、現象的でもなければ本体的であってもならず、それにわれわれ自身の〔任意の〕用語をおしつけることのできる真のアペイロン」（ギリシアの哲学者たちにつかわれた用語で、無限、限定のないこと、を意味する）「である」（第一巻、一四〇ページ）。

この唯心論者は自己に忠実に、運動を物質から切りはなしている。物体の運動は自然のなかで、不変の質量をもった物体ではないものの運動へ、すなわち未知のエーテルの

なかでの未知の電気による未知の帯電体の運動へと転化する、――実験室や工場でおこなわれているこの物質転化の弁証法は、この観念論者の見るところでは、(広範な公衆の見るところや、マッハ主義者たちの見るところと同様に)唯物論的弁証法の確証としては役にたたず、唯物論に反対する論拠として役にたつのである。すなわち「……世界の解釈と公言されている(professed)力学的理論は、力学的物理学そのものの進歩によって致命的打撃をうけている」(一四三ページ)と。世界は運動している物質であり、この物質の運動法則を、ゆっくりした運動にかんしては力学が反映し、高速度の運動にかんしては電磁理論が反映する、とわれわれは言いかえす。……「ひろがりをもつ、固体の、破壊されない原子は、つねに、唯物論的宇宙観の要塞であった。しかし、このような見解にとって不幸なことには、固体の、ひろがりをもつ原子は、増大しつつある知識がそれにたいしてなした要求にこたえなかった(was not equal to the demands)」(一四四ページ)。……原子が崩壊すること、それが汲みつくされないこと、物質とその運動とのすべての形態が可変的であることは、つねに弁証法的唯物論の支柱であった。自然におけるすべての境界は条件的、相対的、可動的であり、われわれの精神の物質の認識への接近を表現している、――しかしこのことはすこしも、自然、物質そのものが、記号、約束上の符号であるということ、すなわち、われわれの精神の産物であるということを証明するものではない。電子の原子にたいする比は、この本のなかの一つの点が、縦三〇サージェン〔一サージェンは二・一三四メートル〕、横一五サージェン、高さ七・五サージェンの建物の体積にたいする比に等しく(ロッヂ)、電子は一秒間に二七万キロメートルの速度で運動し、その質量はその速度にともなって変化し、それは一秒間に五〇〇、〇〇〇京回の回転をする、――これらすべてのことは古い力学よりもはるかに複雑であるが、しかしこれらすべてはやはり、空間と時間とのなかでの物質の運動なのである。人間の精神は自然のなかに多くのめずらしいものを発見したし、またいっそう多く発見しており、そしてそのことによって自然にたいする自己の支配力を増大させてゆくだろう。だがしかし、このことは、自然がわれわれの精神または抽象的な精神の産物であるということを、すなわち、ウォードの神、ボグダーノフの「置換」等々の産物である、ということを意味するものではないのである。

「実在的世界の理論が厳密に(rigorously)遂行されると、あの理想」(「機械論」の理想)「はわれわれをついにニヒリズムへとつれこむ。すなわち、運動がわれわれの理解できる唯一の変化なのだから、すべての変化は運動であ

り、こうして、運動するものは、理解されるためには、それ自身が運動であらねばならない」（一六六ページ）。……「私がしめそうとこころみたように、また私が信じているように、物理学の進歩こそはまさに、物質と運動とを、存在の総和の最も抽象的な記号としてよりもむしろ最も内奥の（inmost）実体であるとする、この無知な信仰にたいする、最も効果的な治療法であることがわかりつつある。……われわれはたんなる機械論をつうじてはけっして神に到達しない」（一八〇ページ）。……

よろしい、これはもうまったく『マルクス主義哲学「についての」概説』と同じぐあいだ！　ウォード氏よ、君はあっちのほうへ、つまりルナチャルスキーやユシケヴィチ、バザーロフやボグダーノフのほうに話しかけてみたらよかろう。彼らは君よりも「いっそう恥ずかしがり」であるとはいえ、まったく同じことを説教しているのだ。

五　現代物理学における二つの方向とドイツの観念論

一八九六年に有名なカント主義的観念論者のヘルマン・コヘンは、F・アルバート・ランゲによって偽造された『唯物論史』の第五版への序文に、なみはずれにもったいぶった喜びようで執筆した。H・コヘンはこうさけんだ（前付二六ページ）、「理論的観念論は、すでに自然科学者の唯物論を動揺させはじめた。そして、おそらく、まもなくそれに決定的に勝利するだろう」。「観念論は新しい物理学に浸透（Durchwirkung）している」。「原子論は動力学にその位置をゆずらなければならなかった」。「化学的な元素の問題にまで深いりしたことによって物質についての唯物論的見解の根本的克服にまでみちびかれることになった、ということは、おどろくべき方向転換である。タレスが最初に元素の抽象をおこない、これに電子についての思弁をむすびつけたのと同様に、電気理論は、物質の把握における最大の転換をおこない、物質を力に転化することによって観念論の勝利をもたらすという運命にあった」（前付二九ページ）。

H・コヘンは、J・ウォードと同様にはっきりとかつ明白に哲学上の基本的方向を指摘していて、（わが国のマッハ主義者たちが目くらまされているように）やれエネルギー的観念論だの、記号論的、経験批判論的、経験一元論的、その他もろもろの観念論だのというとるにたりないちがいに目くらまされてはいない。コヘンは、いまマッハやポアンカレたちの名前とむすびつけられている物理学上の学派の基本的な哲学的傾向をとりあげて、正当にもこの傾向を

観念論的と性格づけている。「物質の力への転化」はコーヘンにとってこの問題で、観念論の主要な達成である、——一八六八年にJ・ディーツゲンがばくろした「視霊者」的自然科学者たちにとってとまったく同様に。電気は観念論の協力者だといわれる、というのは、それは古い物質構造理論を破壊し、原子を分解し、物質運動の新しい形態を発見したのだが、この新しい形態とは、古い形態にはなはだしく似ておらず、まだ研究されても検討されてもおらず、きわめて異常な、「奇妙な」ものなので、自然を非物質的（精神的、思考的、心理的）運動であるとする解釈をもちこむことができるほどであるのだから。無限小の物質粒子についてのわれわれの知識の昨日の限界は消滅した——したがって、とこの観念論哲学者は推論する——物質は消滅した（しかし思想はのこった）、と。すべての物理学者とすべての技師は、電気が（物質的）運動であることを知っているが、しかし、そもそもなにがそこで運動しているのか、をすじ道たてて知っているものはない。——したがって、とこの観念論哲学者は推論する——物質のない運動を考えましょう、という魅惑的な「経済的な」提案によって、哲学的に教養のない人々をだますことができる、と……

H・コヘンは有名な物理学者ハインリヒ・ヘルツを自分の同盟者にしようと努力している。ヘルツはわれわれのものだ、彼はカント主義者だ、彼にはアプリオリ〔先天的なもの〕の容認がある！　ヘルツはわれわれのものだ、彼はマッハ主義者だ、——とマッハ主義者のクラインペーターは論争する、——なぜなら、ヘルツには「われわれの概念の本質についての、マッハにおけると同一の主観主義的把握」*が見られるから、と。ヘルツは誰のものか、という この奇妙な論争は、どんなに観念論哲学者たちが、自分たちの見せかけを新しくした信仰主義の擁護をただしいものとするために、有名な自然科学者たちのごく小さな誤り、表現上のごく小さな不明瞭さをさえもとらえるか、ということのよい見本を提供している。実際には、H・ヘルツの、その『力学』**への哲学的序論なるものは、「形而上学」に反対する教授たちのうなり声にひどくおどろかされたものの、しかし、外界の実在性にたいする自然発生的な確信をけっして克服することはできない、自然科学者の普通の観点をしめしている。これはクラインペーター自身が認めていることであって、彼は、一面では、読者大衆に自然科学の認識論にかんするまったくうそだらけの通俗的パンフレットをなげつけ、そのさいマッハをヘルツとならべて登場させているが、他面では、専門的な哲学論文で、「ヘルツは、マッハやピアスンとは反対に、物理学の全体を力学的に説明することができるという先入見をまだまったく固執

しており***」、また、彼は物自体の概念と「物理学者の普通の観点」を保持しており、また、ヘルツは「世界そのものの存在をまだまったく固執している****」等々ということを認めているのである。

* 『体系的哲学のためのアルヒーフ』、第五巻、一八九八―一八九九年、一六九―一七〇ページ。
** ハインリヒ・ヘルツ『全集』、第三巻、ライプチヒ、一八九四年、とくに、一、二、四九ページ。
*** 『カント研究』、第八巻、一九〇三年、三〇九ページ。
**** 『ザ・モニスト』、第一六巻、一九〇六年、第二号、一六四ページ。マッハの「一元論」にかんする論文。

エネルギー論についてのヘルツの見解にふれることは興味がある。彼はこう書いた、「物理学が今日、その考察をこのんでエネルギー説の表現様式でおこなうのは、そもそもいかなる根拠からであるか、を問うならば、われわれはこうこたえることができよう。それは、この仕方でやれば、物理学がそれについてきわめてわずかしか知っていない物について語ることを、最もうまく避けられるからである、と。……なるほどわれわれは、現在、重さのある物質が原子からなりたっていることを、たしかに確信している。またわれわれは、これらの原子の大きさや一定の場合におけるその運動について、ある程度一定した観念をもってもいる。だが、原子の姿態、その連関、大多数の場合におけるその運動、これらすべては、われわれにまったくかくされている。……原子についてのわれわれの観念は、したがって、それ自身、今後いっそうの研究の最も重要なかつ最も興味のある目標であるが、しかしそれは、数学的理論の既知の、確実な基礎として役だつのにとくに適したものではけっしてない」(前掲書、第三巻、二一ページ)。ヘルツは、「古い物質の本質、その最も内的な諸性質、すなわち重さと慣性」の解明を、エーテルのいっそうすすんだ研究に期待していた(第一巻、三五四ページ)。

このことから、ヘルツにはエネルギーについての非物質的見解の可能性などは思いもよらないものだ、ということがわかる。哲学者たちにとっては、エネルギー論は唯物論から観念論へと脱出する動機になった。自然科学者は、エネルギー論を、物理学者たちが、こんな表現をしてもよいならば、原子から遠ざかったが、しかし電子には到達していないような時期に、物質的運動の法則を述べる都合のよい仕方とみなしている。この時期は、いまもいちじるしい程度につづいている。すなわち、ある仮説が他の仮説にとってかわられる、陽電子について人々はまったくなにも知らない、やっと三ヵ月前(一九〇八年六月二二日)に、ジャン・ベクレルはフランス科学アカデミーに、彼がこの「物質の新しい構成部分」の発見に成功したことを報告し

た（『科学アカデミーの会議報告書』、一三二一ページ）。「物質」が人間の精神によっていまだに「さがしもとめ」られているにすぎず、――したがって、これは「記号」等等以上のものではない、ということのように都合のよい事情を、どうして観念論哲学が利用しないでいるものか。

コヘンよりもはるかに反動的な色合のもう一人のドイツの観念論者エドゥアルト・フォン・ハルトマンは、一冊の本の全体を『現代物理学の世界観』（ライプチヒ、一九〇二年）にあてた。この著者が擁護している観念論の一変種についての彼の議論の特殊的なものは、もちろん、われわれに興味がない。われわれにとって重要なのは、ただ、レイも、ウォードも、コヘンも確認している、その同じ現象をこの観念論者もまた確認している、ということをしめすことだけである。E・ハルトマンはこう言っている、「現代物理学は、実在論的地盤のうえで成長し、もっぱら新カント主義的および不可知論的時流に誘導されて、その成果を観念論的な意味に解釈しなおすにいたった」（二一八ページ）と。E・ハルトマンの意見によれば、最近の物理学の基礎には三つの認識論的体系がある。すなわち、ヒロキネティーク（ヒュレー＝物質、と、キネーシス＝運動、とというギリシア語から作られたことば――すなわち、物理現象を物質の運動と認めるもの）、エネルギー論、ディナミズム（すなわち、素材のない力を認めるもの）がそれである。観念論者ハルトマンが、「ディナミズム」を擁護しており、これから、自然法則は世界思想である、と結論していること、一言でいえば、物理的自然を心理的なもので「置き換えて」いることは、いうまでもない。しかし、彼は、ヒロキネティークのがわに大多数の物理学者が味方していること、この体系が「最も多くもちいられた」（一九〇ページ）体系であること、その重大な欠陥は「純粋なヒロキネティークから出てくるおそろしい唯物論と無神論」にあること（一八九ページ）を、認めないではいられない。エネルギー論を著者は、まったく正当にも、中間的な体系とみなし、これを不可知論とよんでいる（一三六ページ）。もちろんそれは「素材を追放しているのだから、純粋なディナミズムの同盟者」（前付六ページ、一九二ページ）である、しかし、その不可知論は、真のドイツ的黒百人組のほんとうの観念論に矛盾する、ある種の「イギリス崇拝」として、ハルトマンのお気にいらないのだ。

この党派的・非和解的な観念論者が（哲学において非党派的な連中は、政治において非党派的な連中と同様に、見こみのない愚物どもである）、物理学者たちに、いずれかの認識論的路線にそってすすむということがそもそもなにを意味するかを解説しているのを見るのは、きわめて教訓

的である。ハルトマンは、物理学の最近の諸結果の観念論的解釈について、こう書いている、「このような流行をつくるのに参加した物理学者たちのなかで、このように解釈しなおすことの効果と帰結とを十分に意識しているものは、ごくわずかであろう。彼らは、彼らがその観念論にもかかわらず、実在論的な根本思想、すなわち、物自体の存在、その実在的な時間的変化、実在的因果性を固執しているまさにそのかぎりでだけ、物理学とその諸法則はなお意義をもつのだ、ということに気づいてさえいなかった。……これらの実在論的前提（因果性、時間性、および空間に照応する三次元の関係体系、ないしは可想的空間性の超越的妥当性）のもとでのみ、したがって、物理学が自然法則という場合のその自然が物自体の領域……と同一視される場合にだけ、心理的法則と区別された自然法則について語ることができる。自然法則がわれわれの思考から独立した領域ではたらく場合にだけ、その場合にだけ自然法則は、われわれの心像の思考必然的な継起は、つねにまた、これらの心像によってわれわれの意識内に模写され、ないしは記号づけられる未知なるものの自然必然的な継起の映像である、ということを説明するのに役だつことができる」（二一八―二一九ページ）。

ハルトマンは、新しい物理学の観念論がまさに流行であり、自然科学的唯物論からはなれる重大な哲学的転換ではない、ということをただしく感じとっており、またそれゆえに彼は、物理学者たちに、「流行」を徹底的な、全一的な哲学的観念論に転化させるためには、時間、空間、因果性および自然法則の客観的実在性にかんする学説を根本的につくり変える必要がある、ということをただしく解説している。原子、電子、エーテルをたんなる記号、たんなる「作業仮説」とみなすだけではいけないのであって、時間をも、空間をも、自然法則をも、すべての外界をも「作業仮説」であると申したてなければならない。唯物論か、さもなければ、心理的なものをすべての物理的自然に普遍的に置き換えるか、のどちらかである。この二つのことを混同することを好む人々が大勢いるが、われわれはボグダーノフとともにその仲間ではない、と。

ドイツの物理学者たちのなかで、マッハ主義的思潮にたいして系統的にたたかったのは、一九〇六年に死んだルードヴィヒ・ボルツマンである。われわれはすでに、彼が「新しい認識論上のドグマに心をうばわれる」ことに反対して、簡単明瞭にマッハ主義は唯我論に帰着するとした、ということを指摘した（本書、第一章 六 を見よ）。ボルツマンは、もちろん、唯物論者となることをおそれており、とくに、自分はけっして神の存在に反対ではない、と弁明

さえしている。* しかし、彼の認識論は事がらの本質上唯物論的であり、そしてそれは、一九世紀の自然科学史家S・ギュンターが認めているように、** 自然科学者の大多数の意見を表現している。「われわれがすべての物の存在を推論するのは、それらの事物がわれわれの感官につくりだす印象からだけである」（前掲書、二九ページ）とボルツマンは言う。理論は自然、外界の「模写」（または写像）である（七七ページ）。物質は感性的な知覚の複合にすぎない、という人々にたいして、ボルツマンは、そのときには他人もまた論者の感覚にすぎないということになるだろう、と指摘する（一六八ページ）。これらの「イデオローグ」は――ボルツマンはしばしば哲学的観念論者というかわりにこう言っている――われわれに「主観的な世界像」をえがいてみせる（一七六ページ）が、しかし著者は「いっそう簡単な客観的な世界像」のほうをえらぶ。「観念論者は、物質もわれわれの感覚も同じように存在する、という主張を、石も打たれれば痛みを感じる、という子供の意見と同列におく。実在論者は、心理的なものを物質的なものによって、いわんやまして原子の動きによってどのようにしてあらわすことができるかを、人々はけっして考えることができない、という主張を、太陽は地球から二、〇〇〇万マイルもはなれているはずはない、なぜなら、そんなことはけっして考えることができないから、と主張する教養のない人の意見と同列におく」（一八六ページ）。ボルツマンは、精神や意志を「物質粒子の複雑な作用」としてえがきだそうとする科学の理想を拒否していない（三九六ページ）。

* ルードヴィヒ・ボルツマン『通俗論文集』、ライプチヒ、一九〇五年、一八七ページ。

** ジークムント・ギュンター『一九世紀における無機自然科学史』、ベルリン、一九〇一年、九四二、九四一ページ。

L・ボルツマンは、オストヴァルド流のエネルギー論に反対して、物理学者の観点からしばしば論争し、オストヴァルドが運動エネルギーの公式（質量と速度の二乗の積の二分の一）を論破することも除去することもできないことを、また、彼がはじめにエネルギーを質量から（運動エネルギーの公式を採用して）みちびきだし、そのあとで質量をエネルギーであると規定するとき、彼は欠陥のある循環論におちいっているということを証明した（一一二、一一三九ページ）。この点に関連して私は、『経験一元論』の第三巻でボグダーノフがマッハの受売りをしているのを思いだす。マッハの『力学』を引用しながら、ボグダーノフはこう書いている、「科学では、物質の概念は力学の方程式のなかに現われる質量の係数に帰着するが、これは、正確に分析してみれば、二つの物理的複合、すなわち物体が相互

作用する場合の加速度の逆数であることがわかる」(一四六ページ)と。もちろん、なんらかの物体を単位にとれば、すべてのその他の物体の(力学的運動)を加速度の簡単な比であらわすことができる。だがしかし、このことによって、「物体」(すなわち物質)はまだけっして消滅しないし、われわれの意識から独立に存在することをやめはしないではないか。全世界が電子の運動に帰着させられるときには、すべての方程式から電子をとりのぞくことができるだろうが、その理由はまさに、電子がいたるところで暗黙のうちに了解されているからであり、電子の群あるいは集合の相互関係がそれら相互間の加速度に帰着するからである、——運動の公式が力学の場合と同様に簡単ならば、のことだが。

マッハやその一派の「現象論的」物理学に反対してたたかいながら、ボルツマンは、「微分方程式によって原子論からまぬかれたと信じるものは、木を見て森を見ないものだ」(一四四ページ)と主張した。「微分方程式の意義について なんらの幻想にもおちいるまいとすれば、(微分方程式による)この世界像はその本質上ふたたび原子的なものでなければならないこと、すなわち、三次元の多様体(空間)のなかに配列されたきわめて多数の物の時間的変化を一定の規則にしたがって考えるための指図であらねばならないということを、うたがうことができない。これらの物はもちろん、同じ種類のものでも異なった種類のものでもありうるし、不変的なものでも可変的なものでもありうる……」(一五六ページ)。ボルツマンは一八九九年にミュンヘンの自然科学者会議でおこなった演説でこう言っている、「現象論者たちは、微分方程式という衣装のなかにかくれてはいるが、やはり原子状の個体(Einzelwesen)から出発するのであって、これらの個体を彼らはたしかに、おのおのの現象群にたいして異なったもの、複雑な仕方でときにはこの、ときにはあの性質をあたえられているものとして考えなければならないから、やがてふたたび単純化された統一的な原子論への要求がおこるだろう、ということはまったく明白であろう」(二二三ページ)。「電子理論は発展して電気学全体の原子論的理論になった」(三五七ページ)。自然の統一性は、現象の種々の領域に関係している微分方程式が「おどろくべきほど相似していること」のなかに現われている。「同一の方程式を流体力学およびポテンシャル論の問題の解とみなすことができる。流体の渦の理論ならびに気体摩擦(Gasreibung)の理論は、電磁気学の理論とおどろくべき相似をしめしている、等々」(七ページ)。「普遍的置換の理論」を認めている人々は、そもそもだれがこのように一様に物理的自然を「置き換える」

ことを思いついたのか、という問題からどのようにしてもにげることができない。

あたかも、「古い学派の物理学者」をはらいのけている人々への答えでもあるかのように、ボルツマンは、若干の「物理化学」の専門家たちがどんなぐあいにマッハ主義に対立する認識論上の観点にたっているか、をくわしくものがたっている。一九〇三年の「最良の」総合的著作「の一つ」――ボルツマンのことばによれば――の著者ファウベル（Vaubel）は、「今日しばしば推賞されているいわゆる現象論に、最もきびしく対立している」（三八一ページ）。「彼はむしろ、原子や分子の本性、それらのあいだにはたらく力や能因の本性から、できるだけ具体的な、直観的な観念をつくりだし、この観念を彼はこの領域における最新の諸経験」（イオン、電子、ラジウム、ゼーマン効果、等等）「に適合させようとこころみている」。「著者は、……物質とエネルギーの二元論をきびしく固執している。*そして、この両者は、そのおのおのにとって特殊な保存法則がなりたつ、という共通性をもっているとする。物質にかんしても彼はふたたび、質量をもつ元素とエーテルとの二元論を固執しているが、しかし彼はこの後者を最も厳密な意味でも物質的なものとみなしている」（三八一ページ）。その著作（電気理論）の第二巻で、著者は「その最初から、電気現象は原子状の個体、すなわち電子の交互作用と運動とによって制約されている、という立場に」たっている（三八三ページ）。

* ボルツマンの言いたいことは、著者は物質のない運動を考えようとこころみてはいない、ということである。ここで「二元論」うんぬんはおかしい。哲学上の一元論と二元論は、唯物論または観念論を、徹底的につらぬくか、あるいは不徹底にしかつらぬかないことに存する。

したがって、唯心論者のウォードがイギリスについて認めたことがドイツについても確証される。すなわち、実在論学派の物理学者たちは、記号論学派の物理学者たちにおとらず、最近数年間の諸事実と諸発見を体系づけるのに成功しており、本質的な差異は「ただ」認識論的観点にあるだけだ、ということが確証されるのである。*

* エーリッヒ・ベッヒャーの著作『精密自然科学の哲学的前提』（ライプチヒ、一九〇七年）は、私が本書を書きおわったあとでしらべたものだが、このパラグラフで述べたことを確証している。この著者は、ヘルムホルツやボルツマンの認識論上の観点、すなわち、「恥ずかしがりの」、終りまで考えぬかれていない唯物論に最も近い位置を占めながら、自分の著作を物理学と化学の基本的前提の擁護と解釈とにあてている。この擁護は、当然、物理学において流行してはいるが、ますます大きな反撃をよびおこしつつあるマッハ主義的な

(九一ページ、その他を参照) 流派にたいする闘争に転化している。E・ベッヒャーはこの流派を正当にも「主観主義的実証主義」(前付三ページ)と特徴づけ、これとの闘争の重心を外界の「仮説」の証明に(第二―七章)、それが「知覚されることとは独立に存在すること」(von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz) の証明においている。マッハ主義者たちによるこの「仮説」の否定は、しばしば、彼らを唯我論へとみちびく(七八―八二ページ、その他)。自然科学の唯一の対象をなすものは「感覚と感覚の複合であって、外界ではない」というマッハの見解を(一三八ページ)、ベッヒャーは「感覚一元論」(Empfindungsmonismus)と名づけ、これを「純粋のコンスツィエンティオナリスムスの流派」にかぞえいれている。このぶさいくな、かつ、へんてこな術語は、コンスキエンティア、すなわち意識というラテン語からつくられたもので、哲学的観念論を意味するものにほかならない(一五六ページ、参照)。その本の最後の二章でE・ベッヒャーは、古い、力学的な物質理論および世界像と、新しい、電気的な物質理論および世界像とを(著者の表現によれば「運動学的=弾性的」自然観と「運動学的=電気的」自然観とを) たくみに比較対照している。あとの理論は電子学説にもとづいていて、世界の統一性の認識における一歩前進である。それにとっては「物質世界の要素は電荷 (Ladung)」である(二二三ページ)。「あらゆる純粋に運動学的な自然観は、一定数の運動している物以外のなにものをも知らない、これらの物が電子あるいはその他なんと呼ばれるにもせよ。後続する時刻におけるこれらの物の運動状態は、先行する時刻における位置と運動状態によって完全に合法則的に規定されている」(二二五ページ)。E・ベッヒャーの本の基本的欠陥は、著者が弁証法的唯物論をまるっきり知らないことである。この無知がしばしば彼を混乱と不合理にみちびいているが、ここではそうしたことにかかわってはいられない。

六　現代物理学における二つの方向とフランスの信仰主義

フランスでは、観念論哲学はいっそうはっきりと、マッハ主義的な物理学の動揺にすがりついた。われわれはすでに、新批判主義者たちがどのようにマッハの「力学」をむかえ、ただちにマッハの哲学の基礎の観念論的性格を指摘したか、を見た。フランスのマッハ主義者ポアンカレ(アンリ)は、この点でいっそう大きな成功をおさめた。明確に信仰主義的な結論をもつ最も反動的な観念論哲学が、ただちに彼の理論にすがりついた。この哲学の代表者ル・ロアはこう論じている。科学の真理は符号であり記号である、あなたがたは客観的実在性の認識にたいするばかげた、「形而上学的な」要求をなげすてた、論理的になりなさい、われわれとともに、科学は人間の活動の一分野にとって実

践的意義をもつだけで、活動の他の分野にとっては宗教が科学におとらぬ現実的な意義をもつということに同意しなさい、「記号論的」マッハ主義的科学は神学を否定する権利をもたないのだ、と。H・ポアンカレはこれらの結論を恥ずかしく思い、著書『科学の価値』でとくにこれを攻撃した。だが、ル・ロア型の同盟者から解放されるために、どんな認識論上の立場を彼がとらねばならなかったか、を見たまえ。ポアンカレはこう書いている、「ル・ロア氏が知性をすくいがたく無力なものとみなすのは、認識の他の源泉、たとえば、心情、感覚、本能、信仰に最大の分けまえをあたえるためにほかならない」(二一四―二一五ページ)。「私は極端までゆきはしない」、すなわち、科学の法則は約束であり、記号であるが、「もしも科学の『処方』が行動の規則としての価値をもつならば、それは、この処方がすくなくとも一般的には成功することをわれわれが知っているからである。だが、これを知ることはつまり、なにものかを知ることである。そうだのに君は、なぜわれわれはなにものをも知ることができないと言おうとするのか？」(二一九ページ)。

　H・ポアンカレは実践の基準をひきあいにだしている。しかし、彼はこのことによって問題を移動させているだけで、問題を解決してはいない、というのは、この基準は主観的な意味にも客観的な意味にも解釈することができるのであるから。ル・ロアもまたこの基準を科学と産業にとっては認めている、彼はただ、この基準が客観的真理を証明する、ということを否定するだけである、というのは、主観的な（人類と無関係には存在しない）科学の真理とならべて主観的な宗教の真理を承認するためには、彼にとってこのような否定で十分だからである。H・ポアンカレは、ル・ロアに対抗するには実践の基準をひきあいにだすだけではだめだとみて、科学の客観性にかんする問題へとうつってゆく。「その客観性の基準はなにか？　そうだ、それは、外的対象にたいするわれわれの信仰にとっての基準とまさにおなじものだ。この外的対象は、それがわれわれに感じさせる(qu'ils nous font éprouver)感覚が、われわれに、一時的な偶然によってではなく、どんなものだか知らないがある破壊しがたいセメントによって相互に結合されたものとして現われるかぎりでは、実在的である」(二六九―二七〇ページ)。

　このような議論をした人でも偉大な物理学者でありうる、ということは認めてもよい。しかし、彼をまじめに哲学者とうけとることができるのが、ヴォロシーロフ的人物であるユシケヴィチの連中だけだということには、まったく論争の余地がない。信仰主義の最初の襲撃にあって、唯物論

の翼のもとに救いをもとめるようなそんな「理論」によって、唯物論が撃破されたと彼らは宣言したのだ！　なぜかといえば、もしも諸君が、実在的対象によってわれわれのうちに感覚がよびおこされるのである、また、科学の客観性についての「信仰」は外的対象の客観的存在についての信仰と同一だとみなすのであれば、これは最も純粋な唯物論なのだから。

「……たとえば、エーテルは、任意の外的物体におとらぬ実在性をもっている、ということができる」（二七〇ページ）。

唯物論者がこれを言ったのだったら、マッハ主義者たちはどんなさわぎをおこしたことだろう！　「エーテル的唯物論」等々といったようなまのぬけたしゃれが、どれほどとびだしたことだろう。だが、最新の経験記号論の創始者は、五ページさきでもうつぎのように説いている、「思想でないものはすべてまったく無である。というのは、われわれは思想以外のものを考えることはできないのだから」（二七六ページ）と。ポアンカレ氏よ、君はまちがっている。あなたの著作は、無意味なことだけを考えることのできる人々がいる、ということを証明している。有名な混乱屋のジョルジュ・ソレルもこれらの人々のなかにはいるが、彼はこう主張している。科学の価値についてのポアンカレの書物の「最初の二章」は「ル・ロアの精神で書かれている」。そしてそのゆえに、これら二人の哲学者はつぎの点で「和解する」ことができる。すなわち、科学と世界とのあいだの同一性を確証しようとする試みは幻想であり、科学は自然を認識できるか、という問題を提起することは不必要であり、われわれのつくりだした機構と科学とが照応すれば、それで十分である、という点で（ジョルジュ・ソレル『現代物理学者の形而上学的先入見』、パリ、一九〇七年、七七、八〇、八一ページ）。

だが、ポアンカレの「哲学」ならばただ指摘するだけでとおりすぎても十分だが、A・レイの著作には詳細にたちいらなければならない。われわれはすでに、レイが「概念論的」と「新機械論的」と呼んでいる、現代物理学における二つの基本的傾向が、観念論的認識論と唯物論的認識論との差異に帰着することを指摘した。われわれはいまや、実証主義者のレイが、唯心論者J・ウォードや観念論者H・コヘンおよびE・ハルトマンの課題とは正反対の課題をどのように解決するかを見なければならない。すなわち、その課題とは、新しい物理学の哲学上の誤り、その観念論の側への偏向をうけつがないで、これらの誤りを是正し、新しい物理学からの観念論的（かつ信仰主義的）結論を出すことが不当であることを証明することである。

Ａ・レイの全著作を一貫している赤い糸は、「概念論者」(マッハ主義者)の物理学の新理論に、信仰主義(前付二ページ、一七、二二〇、三六二ページ、その他)、「哲学的観念論」(二〇〇ページ)、理性の権利と科学の権利にかんする懐疑論(二一〇、二二〇ページ)、主観主義(三一一ページ)等々がすがりついた、という事実を認めていることである。そしてこのゆえに、Ａ・レイはまったく正当にも、「物理学の客観的価値にかんする物理学者たちの意見」(三ページ)の吟味を自分の労作の中心としている。

では、この吟味の結果はどうなのか？

基本的な概念、すなわち経験という概念をとってみよう。レイは、マッハ(簡単で短くするために、レイが「概念論的」と呼んでいる学派の代表者としてマッハをとりあげよう)を主観主義的に解釈することは一つの誤解である、と断言する。実際に、「一九世紀末の哲学の主要な新しさの一つ」は、「かつては形而上学の肯定にたいする懐疑論の闘争の偉大な道具であった経験論が、たえずますます色合の差のある、ますます巧妙な仕方で信仰主義へ、信仰の至上権の承認へと到達している」ということである。「要するに、『経験』ということばの実在的な意味を、人々はすこしずつ、感づかれないほどの色合によって、ゆがめてきたのではなかったか？　経験が、その存在条件のなかにおきもどされれば、仕上げをする実験科学のなかにすなわち、それを明確にし、われわれを必然性と真理へとつれもどすのである」(三九八ページ)。広い意味での全マッハ主義は、感づかれないほどの色合によって「経験」ということばの実在的な意味をゆがめたものにほかならない、ということには疑いがない！　だがしかし、ゆがめたという点でただ信仰主義者たちだけを非難して、マッハ自身を非難しないレイは、このゆがみをどのように是正するのだろうか？　聞きたまえ、「経験とは、定義によれば、客観の認識である。物理学では、この定義は他のいかなる場所においてよりもその所をえている。……経験とは、われわれの精神が支配していないもの、われわれの願望、われわれの意志が制御することのできないもの、あたえられているもの、われわれがつくりださないものである。経験とは、主観にむかいあった(en face du)客観である」(三一四ページ)。

ここにレイによるマッハ主義の擁護の典型がある！　哲学的不可知論と現象論との最新の支持者たちを、「恥ずかしがりの唯物論者」という呼び名で特徴づけたエンゲルスは、なんと天才的な洞察力をもっていたことか。実証主義者で熱心な現象論者であるレイは、この型のすぐれた見本である。もしも経験が「客観の認識」であるとすれば、「経

験とは主観にむかいあった客観である」とすれば、経験が「なんらかの外部のもの（quelque chose du dehors）が存在し、しかも不可避的に存在する（se pose et en se posant s'impose）」（三二四ページ）ということにあるならば、これはあきらかに唯物論に帰着する！　レイの現象論、感覚以外にはなにものも存在しない、とか、客観的なものは普遍妥当的なものである、等々という彼の最も熱心な強調、――これらすべては、いちじくの葉であり、空虚な、口さきだけでの唯物論の隠蔽である。われわれにむかってこういう以上は、

「客観的なものとは、そとからあたえられたもの、経験によっておしつけられたもの、われわれがつくりださないで、われわれから独立につくられたもの、そしてある程度までわれわれをつくりだすものである」（三二〇ページ）。レイは、概念論を破壊することによって、「概念論」を擁護しているのだ！　マッハ主義からの観念論的帰結を論破することは、マッハ主義を恥ずかしがりの唯物論という意味に解釈することによってのみ、達成される。現代物理学における二つの方向のちがいをみずから認めておきながら、レイは、すべてのちがいを唯物論的な方向に有利なようにぬぐいさるために、額に汗して苦心している。たとえば、新機械論学派について、レイはこう言っている、それは物理学の客観性の問題において「いささかの疑問をも、いささかの不確実さをも」ゆるさない（二三七ページ）。「ここでは（すなわち、この学派の学説の地盤のうえでは）、物理学についてのちがった考え方をとる場合にはまさにこの客観性の主張に到達するためにとおらずにはいられない回り道から、遠くはなれていることが感じられるのである」。

マッハ主義のまさにこの「回り道」をレイは隠蔽しているのであり、その全叙述においてこれにヴェールをかぶせている。唯物論の基本的特徴は、まさに、それが科学の客観性から、科学によって反映される客観的実在の承認から出発するということである。それなのに、観念論は、客観性をなんらかの仕方で精神、意識、「心理的なもの」から「みちびきだす」ために「回り道」を必要とする。レイはこう書いている、「物理学の新機械論的（すなわち支配的な）学派は、人類が外界の実在性を信じるのと同じ意味で物理学の理論の実在性を信じている」（二三四ページ、第二二節、テーゼ）。この学派にとっては、「理論は客観の写し（le décalque）でありたいとねがっている」（二三五ページ）と。

ただしい。そして、「新機械論」学派のこの基本的特徴は、唯物論的認識論の基礎にほかならない。レイが、どんなに唯物論者を否認しても、新機械論者もまた本質的には

現象論者である、等々と、どんなに彼が断言しても、この根本的事実をよわめることはできない。新機械論者（多かれすくなかれ恥ずかしがりの唯物論者）とマッハ主義者とのちがいの核心は、マッハ主義者がこういう認識論から後退し、そしてこれから後退することによって、信仰主義へと不可避的に足をふみはずす、ということにこそある。

自然の因果性と必然性にかんするマッハの学説にたいするレイの関係をとりあげよう。マッハが「懐疑論」（七六ページ）や「主観主義に接近している」（七六ページ）ように見えるのは、ただ一見したところそう見えるにすぎないのだ、とレイは断言している。マッハの学説の全体をとりあげるならば、この「曖昧さ」（équivoque、一一五ページ）はなくなる。そして、レイはマッハの学説の全体をとりあげ、『熱学』からも『感覚の分析』からもいくつか引用をし、ここにあげた著書のうちの前者における因果律にかんする章にとくにたちいっている、――しかし……物理的必然性は存在せず、存在するのは論理的必然性だけだ、とマッハが言明している決定的な箇所を、しかしながら、引用しないように用心している！　このことにもとづいて言いうるのは、これはマッハの解釈ではなくて染めなおしであり、「新機械論」とマッハ主義とのちがいをぬぐいさるものだ、ということだけである。レイの結論はこうである、「マッハは、因果関係はなんら実体的なものをもたず、精神的習慣にほかならない、というヒューム、ミル、およびすべての現象論者たちの分析と結論をうけ入れている。かつまた、彼は、感覚以外にはなにものも存在しない、という現象論の根本命題をうけ入れたが、あれ［前記の因果関係についての理論］はこの根本命題からの一つの帰結にほかならない。しかし、マッハはまた、純然たる客観主義の方向で、つぎのようにつけくわえている。すなわち、科学は、感覚を分析することによって、恒常的な、共通の要素を発見する。これらの要素は、感覚から抽象されたものではあるけれども、感覚的観察によって感覚から汲みあげられたものであるから、感覚と同等の実在性をもっている。そして、これらの恒常的な、共通の要素は、エネルギーとその諸変形と同様に、物理学の体系化の基礎である」（一一七ページ）。

マッハは、ヒュームの主観主義的な因果関係の理論をうけ入れて、これを客観主義的な意味に解釈している、ということになる！　レイは、マッハが不徹底であることを拠りどころにしてマッハを擁護することにより、また、経験を「実在的に」解釈すればこの経験は「必然性」へとみちびく、と主張することによって、言いのがれをやっている。だが、経験は外部からあたえられるものである。そこで、

自然の必然性、その法則もまた外部から、客観的実在的自然から人間にあたえられたものだとすれば、――そのときには、もちろん、マッハ主義と唯物論とのすべてのちがいはなくなる。レイは、新機械論のまえに全面的に降伏し、現象論ということばにだけ固執して、この流派の本質には固執しない、というやりかたで、「新機械論」からマッハ主義を擁護しているのである。

たとえば、ポアンカレは、完全にマッハの精神にしたがって、自然の諸法則を――空間は三つの次元をもつ、ということにいたるまで――「便宜性」からみちびきだしている。しかし、これはけっして「気ままかって」を意味するものではない、とレイはいそいで「修正する」。いや、「便宜性」とはここでは「客観への適応」(イタリック体〔本巻では傍点〕はレイ、一九六ページ)をあらわしている。たしかに、両学派をすばらしく区分し、唯物論をすばらしく「論破した」ものである……。「ポアンカレの理論が機械論の存在論的解釈」(すなわち、理論は客観の写しである、という学派の認定)「から越えることのできない深淵によって論理的に分けへだてられているにしても、それが観念論哲学を支えるのに適したものであるにしても、すくなくも科学の地盤のうえでは、それは古典的観念の一般的進化ときわめてよく一致し、また、物理学を、経験が客観的であるのと、すなわち経験がそこから生じる感覚が客観的であるのと同様に、客観的な知識とみなす傾向と一致している」(二〇〇ページ)。

一面では自認せずにいられないし、他面では承認する必要がある。一面では、ポアンカレはマッハの「概念論」と新機械論のちょうど中間に位置している、つまりマッハは新機械論からどのような深淵によってもけっして分けへだてられてはいないということになるはずなのに、ポアンカレは越えることのできない深淵によって新機械論から分けへだてられている。他面では、ポアンカレは、レイ自身のことばによれば、すっかり「機械論」の観点に立っているという古典的物理学と、完全に一致している。一面では、ポアンカレの理論は哲学的観念論の支柱として役だつことができるが、他面では、それは経験ということばの客観的解釈と両立する。一面では、あの悪い信仰主義者たちは、「経験とは客観である」という正しい解釈から逸脱することによって、経験ということばの意味を目につかない偏りによってゆがめたのだが、他面では、経験の客観性とは、ただ、経験とは感覚である、ということを意味するにすぎない、――これとは、バークリも、フィヒテも、完全に一致する!

レイは、新しい物理学における唯物論的学派と観念論的学派との対立を「調停させる」という解決できない課題を

自分自身に課したがために、混乱した。彼は、自己の理論を客観の写しとみなしている物理学者たちの見解を、現象論のなかにいれることによって、新機械論学派の唯物論をよわめようとこころみている。* また彼は、概念論学派の支持者たちの最も決定的な言明を切りすて、その他の言明を恥ずかしがりの唯物論の意味に解釈することによって、概念論学派の観念論をよわめようとこころみている。この場合に、レイの唯物論の否認がどの程度まで仮構的で、むりやりにしぼりだしたものであるかは、たとえば、マックスウェルとヘルツの微分方程式の理論的意義についての彼の評価がこれをしめしている。マッハ主義者たちにとっては、これらの物理学者たちが自分の理論を方程式の体系に限定しているという事情は、唯物論を論破するものである。すなわち、方程式がある、そしてこれがすべてである、なんらの物質も、なんらの客観的実在もなく、ただ記号だけがある、と。ボルツマンは、自分が現象論的物理学を論破しているのだ、ということを理解しながら、この見解を論駁している。レイは、現象論を擁護しているつもりで、この見解を論駁している。彼は言う、「マックスウェルとヘルツが、ラグランジュの力学の微分方程式に類似した方程式にみずからを限定しているという事実によって、彼らを『機械論者』の仲間にいれることをこばむことはできない。このことはなにも、マックスウェルとヘルツの意見では、実在的な要素にもとづいて電気の力学的理論を建設するようにはならないだろう、ということを意味するものではない。まさにその反対に、電気の諸現象が、古典力学の一般的形式と同一の形式をもつ理論のうちにあらわされるという事実こそは、その可能性をしめすものである」(二五三ページ)。……今日、問題の解決にみられる不明確さは、「方程式にあらわれる量の、したがってまた要素の、本性が明確にされるにつれて、しだいに減少してゆくにちがいない」。物質の運動のあれこれの形態が研究されていないということは、レイにとっては、運動の物質性を否定する理由にはならない。要請としてのではなく、経験と科学の発展との結果としての「物質の同質性」、すなわち「物理学の対象の同質性」、――これこそが、測定と数学的計算を適用できる条件である。

* 「調停者」A・レイは、哲学的唯物論の問題提起にヴェールをなげかけたばかりでなく、フランスの物理学者たちの最も明白に表現された唯物論的言明をもまた回避した。彼は、たとえば、一九〇二年に死んだアルフレッド・コルニュ(A. Cornu)に言及しなかった。この物理学者は、オストヴァルド流の「科学的唯物論の破壊」(または克服 Überwindung)を、問題のもったいぶった時評風のとりあつかいかたにたいする軽蔑的な評言でもってむかえた(『一般科学評論』、一八

九五年、一〇三〇—一〇三一ページ、参照)。一九〇〇年のパリにおける国際物理学者会議で、A・コルニュはこう言った、「われわれが自然現象の認識にはいりこめばはいりこむほど、物理的世界には物質と運動以外になにものも存しないという、宇宙の機構にかんするデカルトの大胆な考えが、いっそう発展し、いっそう精密化される。物理的諸力の統一性の問題が……この世紀の終りの標識となったあの大きな諸発見以来、新しくもちだされている。すなわち、現代のわが巨匠たち、ファラデー、マックスウェル、ヘルツ(有名な故人だけについて語れば)にとってつねに気がかりになっていたことは、宇宙のエネルギーの担い手であるこの微妙な物質(matière subtile)の本性を明確に規定し、その諸性質を推定することであった。……デカルト的観念への復帰はじつに明瞭である」(国際物理学会議に提出された報告、パリ、一九〇〇年、第四巻、七ページ)。リュシアン・ポアンカレは、正当にも、その著書『現代物理学』で、このデカルト的観念は、一八世紀の百科全書家たちによってうけいれられ、発展させられた、ということを指摘している(リュシアン・ポアンカレ『現代物理学』、パリ、一九〇六年、一四ページ)。しかし、この物理学者も、A・コルニュも弁証法的唯物論者であるマルクスとエンゲルスが、唯物論のこの根本前提をどのように機械的唯物論の一面性からあらいきよめたかを、知らないのである。

認識論における実践の基準についてのレイの評価はつぎのようである、「懐疑論の命題とは反対に科学の実践的価値はその理論的価値に由来する、というのは正当であるように思われる」(三六八ページ)。……懐疑論のこれらの前提が、マッハ、ポアンカレ、および彼らの学派の全体によってまったく明瞭にうけいれられている、ということについて、レイは沈黙することをえらんでいる。……「この両方の価値〔科学の実践的価値と理論的価値〕は、科学の客観的価値の、不可分な、厳密に平行的な二つの面である。ある自然法則が実践的価値をもつ、ということは、……結局、この自然法則が客観性をもつ、ということに一致する。人々はなんらかの命題をよりどころにして客体にはたらきかけるのであるが、客体にはたらきかけるということは、この命題のうちにふくまれている期待または予見に一致して、この客体が変形し、反作用する、ということをふくんでいる。だからして、これらの期待や予見は、客体と客体のうける作用とによって統御される要素をふくんでいる。……だからして、これらのさまざまな理論のうちには、客観的なものの一部分がある」(三六八ページ)。これはまったく唯物論的な、もっぱら唯物論的な認識論である、というのは、他の観点、とくにマッハ主義は、実践の基準の客観的な、すなわち、個人にも人類にも依存しない意義を否定しているのだから。

総括。レイは、ウォードやコヘンやその一派と同じ側面

から問題をとりあげたのではけっしてなかった。しかし彼にあってもまた、同じ結果が得られた――、すなわち唯物論的傾向と観念論的傾向とを、現代物理学における二つの主要な学派のちがいの基礎と認める、という同じ結果がえられたのである。

七　ロシアの「観念論的物理学者」

私はある悲しむべき条件〔亡命生活のこと〕のもとで仕事をしなければならないために、いま検討している問題にかんするロシアの文献をほとんどまったくしらべることができなかった。そこで、わが国の有名な哲学的黒百人組の一員、ロパーチン氏の、私のテーマにとってきわめて重要な論文、すなわち昨年度（一九〇七年九―一〇月）の『哲学と心理学の諸問題』(六)に掲載された「観念論的物理学者」を叙述するだけにとどめる。きっすいのロシア的な哲学的観念論者ロパーチン氏の、現代のヨーロッパの観念論者たちにたいする関係は、「ロシア国民同盟」(六)が西欧の反動的諸政党にたいする関係とほぼ同一である。だが、同じ種類の哲学的傾向が、文化と生活様式のまったく異なった情勢のもとでどのように現われるかを注視することは、それだけにいっそう教えられるところが多いのである。ロパーチン氏の論文は、ロシアの物理学者、故エヌ・イ・シーシキン（一九〇六年に死亡）にたいする、フランス人のいわゆるエロージュ――賞賛のことばである。ロパーチン氏を魅惑したのは、ヘルツや新しい物理学一般に大いに関心をもっていたこの教養のある人物が、カデット右派であった(三三九ページ)ばかりでなく、信仰のふかい人物であり、ウラジーミル・ソロヴィヨフの哲学の崇拝者等々であった、ということである。けれどもロパーチン氏は、哲学的なものと警察的なものの境い目をとくに「めざしている」にもかかわらず、この観念論的物理学者の認識論上の見解を性格づけるためにも、いくらかの材料をあたえることができた。ロパーチン氏はこう書いている、「彼は、科学の研究方法、仮定、事実を、それらが全一的な、完結した世界観をうちたてるための手段ならびに材料として有用であるかどうかにかんして、最も広範に批判しようとしてうむことなく努力したという点で、真の実証主義者であった。この点で、エヌ・イ・シーシキンは、彼のきわめて多数の同時代者たちとは正反対の人であった。かつてこの雑誌に掲載された私の諸論文で、私はすでに再三、いわゆる科学的世界観が、どのように種類のちがった、しばしばあてにならない材料からつくられているかを、あきらかにしようと努力した。すなわち、ここには、証明された事実も、多

かれすくなかれ大胆な一般化も、その時点であれこれの科学的領域にとってつごうのよい仮説も、補助的な科学的仮構さえもが含まれているのであって、しかもこれらすべてが論争の余地のない客観的真理の資格にまでたかめられ、この客観的真理の観点から、哲学や宗教の分野の他のすべての観念や信条を判断し、これらの〔科学的な客観的〕真理のなかにしめされていないものをすべてこれらの観念や信条から拒否することになるのである。わが国の高度に才能のある思想家にして自然科学者であるウラジーミル・イ・ヴェルナドスキー教授は、現在の歴史的時期の科学的諸見解を、うごかない、普遍妥当的な、独断論的体系に転化しようというような大それた要求が、いかに空虚で不適当なものであるかを、模範的な明瞭さでもってしめした。けれども、このような転化に責任があるのは広範な読者層ばかりではなく（ロパーチン氏の注に言う、「これらの読者層のためにいくつかの通俗書が書かれているが、それらの使命は、すべての問題を解決するこのような科学的教理問答書が存在することを確信させることにある。この種の典型的著作はビュヒナーの『力と物質』またはヘッケルの『宇宙のなぞ』である」）、また、自然科学の特殊部門にかんする個々の学者たちだけでもない。はるかに奇妙なことには、公認の哲学者たちがしばしばこの誤りをおかしているのであって、彼らの全努力は、往々にして、個別的特殊科学の代表者たちが彼らよりもまえに述べたこと以外のことを彼らはなにもかたらないのであり、彼らはただそれを自分の特殊なことばでかたっているにすぎない、ということを証明することだけにむけられているのである」。

「エヌ・イ・シーシキンは、先入見的な独断論をまったくもっていなかった。彼は、自然現象の機械論的説明の確信をもった擁護者であった、だがしかし、彼にとっては、それは研究方法にすぎない……」（三四一ページ）。ふむ……ふむ……おなじみの歌い文句だ！……「彼は、機械論的理論が研究されている諸現象の本質そのものをあばきだすとは、けっして考えておらず、彼はそれを、科学の目的のために諸現象を統一したり基礎づけたりするのに最もつごうのよい、かつ効果のあがる方法とみなしたにすぎなかった。だからして、彼にとっては、自然の機械論的な理解と唯物論的な自然観とは、けっして相互に一致しないのである……」。『マルクス主義哲学「についての」概説』の著者たちの場合とまったく同様だ！……「全然反対に、程度の高い諸問題にあっては、機械論的理論は厳密に批判的な、和解的ですらある立場をとらなければならない、と彼には思われた……」。

マッハ主義者たちのことばで、これは、唯物論と観念論

との「古くさくなった、狭い、一面的な」対立の「克服」と呼ばれるものである。……「物の第一原因と究極、われわれの精神の内的本質、意志の自由、霊魂の不滅等々にかんする問題は、その意味のほんとうの広さからいって、機械論的理論の権限に属することができない、――それが、研究の方法として、物理的経験の諸事実にだけ適用可能であるという当然の制限をうけている、ということからしてもすでにそうなのである」(三四二ページ)……最後の二行は、A・ボグダーノフの『経験一元論』からのうたがいのない剽窃である。

「光は、物質と、運動と、電気と、感覚とみなされることができる」とシーシキンは、その論文『機械論的理論の観点からみた精神物理的諸現象について』(『哲学と心理学の諸問題』、第一巻、一二七ページ)に書いた。

ロパーチン氏がシーシキンを実証主義者のなかにかぞえいれたのはまったく正当だということ、また、この物理学者が新しい物理学のマッハ主義的学派に全面的に属しているということには、疑いがない。シーシキンは光にかんするその議論によって、光を観察する種々の仕方は、それぞれの観点からみて一様に正当な、「経験を組織する」(ア・ボグダーノフの用語によれば)種々の方法、または、種々の「要素の連関」(E・マッハの用語によれば)であり、いずれにしても、光にかんする物理学者たちの学説は客観的実在の写しではない、と言いたいのである。しかし、シーシキンはたいへんまずい議論をしている、「光は、物質と、運動と、……みなされることができる」。自然には、運動のない物質も、物質のない運動も存在しない。シーシキンの最初の「対置」は無意味である。……「電気と……」。電気は物質の運動であり、したがって、シーシキンはここでもまた、ただしくない。光の電磁理論は、光と電気とが同一の物質(エーテル)の運動形態であることを証明した。……「感覚と……」。感覚は運動する物質の像である。感覚をつうじてよりほかの仕方では、われわれは、いかなる物質の形態についても、いかなる運動の形態についても、なにごとをも知ることができない。感覚は、運動する物質のわれわれの感覚器官にたいする作用によってひきおこされる。自然科学はそうみている。赤い色の感覚は、一秒間に約四五〇兆回の速さでおこなわれるエーテルの振動を反映している。淡青色の感覚は、一秒間にほぼ六二〇兆回の速さのエーテルの振動を反映している。エーテルの振動は、われわれの光の感覚から独立に存在している。われわれの光の感覚は、人間の視覚器官にたいするエーテルの振動の作用に依存している。われわれの感覚は、客観的実在を、すなわち人類からも人間の感覚からも独立に存在している

ものを、反映している。自然科学はそうみている。唯物論に反対することをめざしているシーシキンの議論は、安直きわまる詭弁である。

八　「物理学的」観念論の本質と意義

われわれは、最新の物理学からの認識論的結論にかんする問題が、イギリスの文献でも、ドイツのそれでも、フランスのそれでも提起されており、そして、きわめてさまざまの観点から討議されている、ということを見た。ここにみいだされるものが、いずれかのある哲学体系から独立した、そして哲学のそとにあるなんらかの一般的原理から出ている、ある国際的な思想の流れである、ということには、いかなる疑いもありえない。諸データの上述の概観は、うたがいもなく、マッハ主義が新しい物理学に「結びついている」ことをしめしているが、同時にまた、わが国のマッハ主義者たちによって流布されているこの結びつきについての観念が、根本的にまちがっていることをもしめしている。哲学においてと同様にまた物理学においても、マッハ主義者たちは、自分のマルクス主義的な観点から前述の思潮の一般的概観をあたえ、その地位を評価することができないで、奴隷的に流行のあとを追ってあるいている。

マッハの哲学は「二〇世紀の自然科学の哲学」、「自然科学の最新の哲学」、「最新の自然科学的実証主義」等々である（『感覚の分析』へのボグダーノフの序文、前付四、一二ページ。ユシケヴィチ、ヴァレンチノフおよびその一派における同一の見解を参照せよ）というテーマにかんするすべてのむだ話は、二重の偽りでつらぬかれている。第一に、マッハ主義は現代自然科学の一つの部門における一つの学派とだけしか思想的に結びついていない。第二に、これが重要なことだが、この学派と結びついているのは、マッハ主義のうちで、マッハ主義を観念論哲学のすべての他の流派や小体系から区別しているものではなくて、マッハ主義とすべての哲学的観念論一般とに共通のものである。この命題のただしさに疑いの影さえものこりえないようにするためには、ここに考察されている思想の流れの全体を一見すれば十分である。この学派の物理学者たち、すなわち、ドイツ人のマッハ、フランス人のアンリ・ポアンカレ、ベルギー人のP・デューアン、イギリス人のK・ピアスンをとりあげてみよう。彼らのおのおのがまったく正当にも認めているように、彼らのあいだには多くの共通のものがあり、彼らは一つの基礎、一つの方向をもっている。だがしかし、この共通のものには、一般に経験批判論の学説ははいっておらず、とくにたとえば「世界要素」についての

マッハの学説でさえもはいっていない。あと三人の物理学者たちは、このどちらの学説をも知ってさえいない。彼らのあいだで共通のものは「ただ」一つ、哲学的観念論だけであり、彼らはすべて、例外なく、大なり小なり意識的に、大なり小なり決定的にこれにかたむいている。物理学のこの学派に依存して、それを認識論的に基礎づけ発展させようと努力している哲学者たちをとりあげてみるがよい。そうすれば諸君は、ここにふたたび、ドイツの内在論者たち、マッハの弟子たち、フランスの新批判主義者や観念論者たち、イギリスの唯心論者たち、ロシアのロパーチンと、それにくわえるに唯一の経験一元論者ア・ボグダーノフを見いだすだろう。彼らすべてのあいだに共通のものはただ一つ、彼らすべてが大なり小なり意識的に、大なり小なり決定的に、哲学的観念論をつらぬいている——信仰主義のがわへの急激なかつ性急な傾斜をもってにせよ、あるいはそれへの個人的嫌悪をもって(ア・ボグダーノフの場合)にせよ——という、まさにそのことである。

新しい物理学のここに考察されている学派の基本思想は、感覚においてわれわれにあたえられ、かつわれわれの理論によって反映されている客観的実在の否定、あるいは、このような実在が存在することにたいする疑いである。ここでこの学派は、一般に認められているところによれば物理学者たちのあいだで支配している唯物論(実在論、新機械論、ヒロキネティックと不正確に名づけられ、そして物理学者たち自身によってはいくらかでも意識的に展開されてはいない)から遠ざかる、——「物理学的」観念論の学派として遠ざかるのである。

はなはだしく奇妙に思われるこの最後の用語を説明するためには、最新の哲学と最新の自然科学の歴史からの一つのエピソードを思いださせる必要がある。一八六六年にL・フォイエルバッハは、有名な最新の生理学の建設者ヨハンネス・ミュラーを攻撃して、彼を「生理学的観念論者たち」のなかにかぞえあげた(『全集』、第一〇巻、一九七ページ)。この生理学者の観念論は、われわれの感覚器官の機構の意義を感覚にたいするその関係のなかで研究しながら、たとえば、光の感覚が眼にたいする種々の種類の作用のもとでうけとられることをしめしながら、ここから彼は、われわれの感覚が客観的実在性の像である、ということの否定をみちびきだす傾きがあった、という点にあった。「生理学的観念論」への、すなわち、生理学の一定の諸結果の観念論的解釈への、自然科学者の一学派のこの傾向を、L・フォイエルバッハは極度に適確にとらえた。生理学と哲学的観念論、とくにカント主義的な流派の哲学的観念論との「結びつき」は、その後ながいあいだ反動哲学によっ

て利用された。F・A・ランゲは、カント主義的観念論の利益と、唯物論の論破とのために生理学を切り札につかったが、内在論者のなかからは（彼らをア・ボグダーノフがあのようにマッハとカントとの中間の路線にいれたのははなはだ不当である）とくにJ・レームケが、一八八二年に生理学によるカント主義のまやかしの確証にたいして敵対的な態度をとった。* 一連の大生理学者たちがその当時観念論とカント主義の方向にむかっていたことがあらそいがたいのは、一連の大物理学者たちが現在哲学的観念論の方向にむかっていることがあらそいがたいのと同様である。「物理学的」観念論、すなわち一九世紀の終りと二〇世紀のはじめの一定の学派の物理学者たちの観念論が、唯物論を「論破する」ものでもなければ、観念論（または経験批判論）と自然科学との結びつきを証明するものでもないことは、F・A・ランゲや「生理学的」観念論者たちの同じようなむだな努力がそれを証明するものではなかったのと同様である。この二つの場合に自然科学の一部門の自然科学者の一学派に現われた反動哲学のがわへの偏向は、科学史上の一時期であり、ジグザグであり、しばらくのあいだの病気の時期であり、なによりもまず古い確立されていた諸概念の急激な崩壊によってひきおこされた成長の病いである。

＊ ヨハンネス・レームケ『哲学とカント主義』、アイゼナッハ、一八八二年、一五ページ以下。

現代の「物理学的」観念論と現代物理学の危機との結びつきは、われわれがすでにさきにしめしたように、一般に認められている。「現代物理学の懐疑的批判の論拠はすべて、結局は、意見の相違」（物理学者たちのあいだの）「というすべての懐疑論の有名な論拠に帰着する」とA・レイは、懐疑論者よりもむしろブリュンチエールのような信仰主義の率直な信奉者を念頭におきながら、書いている。しかしながら、これらの相違は「それゆえに、物理学の客観性に反対することをなにも証明することができない」。「すべての歴史においてと同様に、物理学の歴史においても、人々は、理論の形式と一般的局面とによって相互にことなっている大きな時期を区別することができる。……だが、物理学のすべての部分に影響をおよぼすような諸発見、というのは、こういう発見は、それまで不十分にか、または非常に部分的にしか認められていなかった主要な事実をあかるみにだすからであるが、そのような発見の一つがやってくると、物理学の局面が変化し、新しい時期がはじまる。ニュートンの発見ののちにも、ジュール＝マイヤーの発見やカルノー＝クラウジウスの発見ののちにも、こういうことがおこった。放射能の発見以来、このことがおこりつつあるように見える。……のちに必要な距離をおいて事物を

見る歴史家は、同時代人たちが衝突、矛盾、ちがった学派への分裂をしめす場所に、一つの連続的な進化を見ぬくのに困難を感じない。物理学がこの数年間に出あった危機も（哲学的批判がそこからみちびきだした結論にもかかわらず）それ以外のことではないように思われる。それは、新しい大発見によってもたらされた成長の危機（crise de croissance）のまさに非常によい典型をあらわしている。これから帰結される否定できない転形（これなしに進化や進歩があるだろうか？）は、科学的精神をいちじるしく変化させはしないであろう」（前掲書、三七〇―三七二ページ）。

調停者レイは信仰主義に反対して現代物理学のすべての学派を統一しようと努力している！　これは善意の偽りではあるが、しかしやはり偽りである、というわけは、マッハ――ポアンカレ――ピアスンの学派の観念論（すなわち洗練された信仰主義）へのかたむきは、あらそう余地がないのだから。しかし、信仰主義の精神とはちがって、「科学的精神」の基礎とむすびついており、レイがあのように熱心に擁護しているあの物理学の客観性とは、唯物論の「恥ずかしがりの」定式化にほかならない。物理学の唯物論的な基本精神は、現代自然科学の全体のそれと同様に、ありとあらゆる危機にうちかつであろう。ただし、形而上学的唯物論が弁証法的唯物論によってかならずとってかわられる、という条件づきで。

現代物理学の危機が、その理論の客観的価値の率直な、決定的な、変更することのない承認を放棄したことにあること――このことを調停者レイはきわめてしばしばうやむやにしようと努力しているが、しかし事実はあらゆる調停的な試みよりも強力である。レイはこう書いている、「通常、すくなくも外見上では対象が科学者の精神によってつくりだされるような科学、いずれにしても具体的な現象はもはや研究にはいってこないような科学をとりあつかっているために、人々（数学者たち）は物理学からあまりにも抽象的な概念をつくりだしてしまったように思われる。すなわち、それをつねにますます数学に近づけようと努力し、こうして数学の一般的概念を物理学の一般的概念のなかにうつしいれたのであった。……すべての実験家たちが指摘しているように、物理学について判断し理解するやりかたのなかへの数学の精神の侵入（invasion）が生じている。この影響、それはかくされているが、しかしだからといってより優勢でなくなるわけではないのであり、物理学の客観性にかんする思想の不確実さ、よろめき、ならびに、この客観性をはっきりとしめすために人々がとおる回り道、ないしは人々がのりこえる障害は、しばしばまさにこの影

響に基因するものではなかろうか?」(二二七ページ)。

これはうまいことばだ。物理学の客観性にかんする問題における「思想のよろめき」——ここに流行の物理学的観念論の本質がある。

「……数学の抽象的仮構は、物理的実在と数学者たちがこの実在の科学を理解するやりかたとのあいだについたてをおいたかのように思われる。数学者たちは物理学の客観性をぼんやりしたものに感じる。……彼らは、やがて物理学に従事するときには、なによりもまず客観的であろうと欲し、実在のなかに足場をもとめ、これをまもろうと努力するけれども、彼らは依然としてまえの習慣につきまとわれている。機械論よりもいっそう堅固に、かつより少ない仮説をもって構成されるべきであったエネルギー論、また、感覚的宇宙を写す(décalquer)ことをもとめ、これを再構成することをもとめてはいなかったエネルギー論の構想においてまで、人々はつねに数学者の理論にかかわりあっていた。……彼ら〔数学者〕は、客観性なしに物理学について語ることができないことをよく理解していたのであるが、その客観性をすくうためにあらゆることをやった。……しかしそれにもかかわらず、彼らの理論の複雑さと回り道とは、一つの不安をのこしている。それは、あまりにも作為されたものである。それは、念がいりすぎており、構成されて(edifié)いる。実験家は、物理的実在との不断の接触によって自分自身の眼でみてあたえられる自然発生的な信頼を、ここには感じない。……これは実際に、なによりもまず物理学者である、あるいは、もっぱら物理学者でしかないすべての物理学者たち——その数は無数である——の言っていること、すべての機械論学派の言っていることである。……それ〔物理学の危機〕は、物理学の領域が数学の精神によって征服されたことにある。一方には物理学の進歩と、他方には数学の進歩とが、一九世紀に、この二つの科学の緊密な融合をもたらした。……理論物理学は数学的物理学になった。……そこで形式的時代がはじまった。すなわち、純粋に数学的な数学的物理学が、あえていえば、物理学の一分科ではなく、数学者たちによって開拓された数学の一分科としての数学的物理学がはじまった。その仕事の唯一の材料を提供する概念的(純論理的)要素になれており、ごつごつした、物質的要素を不自由に感じ、これをあまり従順でないと思っている数学者は、この新しい局面で必然的に、できるだけ物質的要素を捨象し、まったく非物質的かつ概念的な仕方でこれを表象し、あるいはこれをまったく無視しさえすることをつねに目ざさざるをえなかった。実在的な、客観的な所与としての要素は、一言でいえば、物理的要素としての要素は、ついに消えさった。

人々は、微分によってあらわされる形式的関係だけをまもった。……もしも数学者がその構成的な仕事にだまされないならば、……経験とのその接触をふたたび見いだすことができるであろう、……しかし一見したところでは、また予備知識のない人には、気ままかってな展開に直面しているように思われよう。……概念、観念がいたるところで実在的要素にとってかわった。……こうして、理論物理学が採用した数学的形式によって、……物理学の不安（le malaise）、危機、ならびにそれが客観的事実から外見上遠ざかったことが、歴史的に説明されるのである。」（二二八―三三二ページ）

これが物理学的観念論の第一の原因である。反動的な企図が科学の進歩そのものによってうみだされている。自然科学の大きな成功、その運動法則が数学的処理をゆるすような、同質的でかつ単純な物質要素への接近が、数学者による物質の忘却をうみだしている。「物質は消滅し」、方程式だけがのこる。発展の新しい段階で、また見せかけではは新しい仕方で、理性が自然に法則を命令する、という古いカント主義の考えが現われる。すでに見たように、新しい物理学の観念論的精神にすっかり感心しているヘルマン・コヘンは、わが唯物論時代によって追いだされている観念論の精神を高等学校の生徒に植えつけるために、学校に高等数学をみちびきいれることを説くまでにいたっている（A・ランゲの『唯物論史』第五版、一八九六年、第二巻、前付四九ページ）。もちろんこれは、反動主義者のばかげた夢想であり、実際にはこれは、専門家たちの大きくない部分が観念論へ一時的に熱中したこと以外のなにものでもないし、またありえない。しかし、おぼれる者はわらでもつかむように、教養のあるブルジョアジーの代表者たちが、どんなに洗練された手段によって、無知や、ふみつけられた状態にあることとや、資本主義の矛盾の不合理な野蛮さによって人民大衆の下層のなかにうみだされる信仰主義のために、座席を保持しようと、あるいは見つけだそうとところみているかということは、最高度に特徴的である。

「物理学的」観念論をうみだしたもう一つの原因は、相対主義の原理、われわれの知識の相対性の原理である。この原理は、古い理論の急激な崩壊の時期に特別の力をもって物理学者たちにしつこくつきまとい、――弁証法を知らない場合には――不可避的に観念論へとみちびいてゆくものである。

相対主義と弁証法との相互関係についてのこの問題は、マッハ主義の理論的不幸を説明するのにおそらく最も重要であろう。たとえばレイは、すべてのヨーロッパの実証主義者と同様に、マルクス主義の弁証法を理解していない。

弁証法ということばを彼はもっぱら観念論的・哲学的思弁という意味につかっている。それだから彼は、新しい物理学が相対主義で邪道にまよいこんだことを感じて、なっていないやり方でもがき、適度な相対主義と過度な相対主義とを区別しようとこころみている。もちろん、「過度な相対主義は……実践上ではそうでないにしても、論理的には真の懐疑論と境を接している」（二一五ページ）が、しかしポアンカレは、諸君がおわかりのようにこの「過度な」相対論をもっていない、と。考えてもみたまえ、薬剤師がやるように、すこし多い、あるいはすこし少ない相対主義をはかりにかけ、こうすることによってマッハ主義の問題をすくうことができるとは！

実際に、相対主義の問題の唯一の理論的にただしい提起は、マルクスとエンゲルスの弁証法的唯物論によってあたえられている、そして弁証法的唯物論を知らないならば、不可避的に相対主義から哲学的観念論へとみちびかれざるをえない。それはそうとして、この事情を知らないことだけでも、すでに、ベルマン氏のばかげた小著『現代の認識論の見地から見た弁証法』からあらゆる意義をうばうのに十分である。すなわちベルマン氏は、自分がまったく理解しなかった弁証法について、古い、ごく古いたわごとをくりかえしたのだ。われわれはすでに、すべてのマッハ主義者たちが認識論において、一歩ごとにこうした無理解をあらわしているのを見た。

物理学のすべての古い真理は、あらそう余地のないかつ不動のものとみなされていたものにいたるまで、相対的真理であることがわかる、——つまり、人類から独立したいかなる客観的真理もありえない。すべてのマッハ主義ばかりでなく、すべての「物理学的」観念論は一般にこう論じている。発展していく相対的真理の総和から絶対的真理が形づくられること、相対的真理は人類から独立した客観の相対的にただしい反映であること、これらの反映はますますただしいものになってゆくこと、おのおのの科学的真理のうちには、その相対性にもかかわらず、絶対的真理の要素があること、これらすべての命題は、エンゲルスの『反デューリング論』について考えたことのある者ならばだれにとっても自明のことであるのに、「現代の」認識論にとっては七つの封印をおされた書物なのである。

マッハがとくに推薦しているP・デューアンの『物理学の理論』*とかスタッロの『現代物理学の概念と理論』**というような著作は、これらの「物理学的」観念論者たちがまさにわれわれの知識の相対性の証明に、最も大きな意義をあたえており、本質的には観念論と弁証法的唯物論とのあいだを動揺している、ということを非常に明瞭にしめして

いる。異なった時代に属しており、異なった観点から問題に接近している二人の著者（デューアンは専門の物理学者であり、二〇年間この領域ではたらいてきた。スタッロは正統派のヘーゲル主義者であったが、旧ヘーゲル主義の精神で書かれ一八四八年に彼が出版した自然哲学をいまでは恥じている）は、最も精力的に原子論的＝機械論的自然観とたたかっている。彼らは、このような自然観が局限されたものであることを、それをわれわれの知識の限界と認めることができないことを、この自然観を維持している著作家たちにあっては多くの概念が硬化していることを、証明している。そして、古い唯物論がこのように不十分であることには疑いがない。すべての科学的理論の相対性を理解しないこと、弁証法を知らないこと、機械論の観点を誇張していること、――この点でエンゲルスは以前の唯物論者たちを非難したのだった。しかし、エンゲルスは（スタッロとはちがって）ヘーゲルの観念論をなげすて、しかもヘーゲルの弁証法の天才的な真理の粒を理解することができた。エンゲルスは、主観主義にころがりおちる相対主義のためにではなく、弁証法的唯物論のために、古い、形而上学的唯物論を拒否したのであった。たとえば、スタッロはこう言っている、「機械論の理論は、すべての形而上学的な理論とともに、部分的な、理想的な、そしておそらく、純粋に便宜的な属性の群または単一の属性を実体化し、これらを客観的実在のさまざまな種類としてとりあつかっている」（一五〇ページ）と。諸君が客観的実在の承認を拒否せず、反弁証法的なものとして形而上学とたたかうならば、それはただしい。スタッロはこのことを明瞭に自覚していない。唯物論的な弁証法を彼は理解しなかった。そしてそのために、彼はしばしば相対論をつうじて主観主義と観念論に転落している。

＊ P・デューアン『物理学の理論、その対象と構造』、パリ、一九〇六年。

＊＊ J・B・スタッロ『現代物理学の概念と理論』、ロンドン、一八八二年。フランス語訳とドイツ語訳がある。

デューアンも同様である。マッハの場合にしばしばみうけられるような、興味がありかつ価値のある一連の実例を物理学史からあげながら、彼は、「すべての物理学の法則は一時的かつ相対的である、というのは、それは近似的だからである」（二八〇ページ）ということを大骨折りをして証明している。なんとまあこの男は、ひらいている扉に押し入ろうとしているのだ！――と、このテーマについての長ったらしい議論を読んで、マルクス主義者は考える。だが、弁証法的唯物論によってひらかれた扉を彼らは見ない、というこの点にこそ、デューアン、スタッロ、マッハ、

ポアンカレの不幸はあるのだ。相対主義のただしい定式づけをあたえることができないで、彼らは相対主義から観念論へと転落する。「物理学の法則は、適切にいえば、真でも偽でもなくて、近似的である」とデューアンは書いている（二七四ページ）。この「なくて……である」のなかに、すでに欺まんがはじまっており、近似的に対象を反映する、すなわち、客観的真理へと接近する科学の理論と、気ままかってな、空想的な、しばしば便宜的な、たとえば、宗教の理論とか、将棋遊びの理論とか、とのあいだの境界を消しさることがはじまっているのである。

この欺まんは、デューアンにあっては、「物質的実在」は感性的現象に照応しているかどうか、という問題を形而上学的であると言明するまでにいたっている（一〇ページ）。すなわち、実在性にかんする問題よ、うせろ、である。われわれの概念や仮説は、たんなる記号（signes、二六ページ）であり、「気ままかってな」（二七ページ）構成である、等々。ここから一歩すすめば、観念論であり、ピエール・デューアン氏がカント主義の精神で説教している「信心家の物理学」である（レイ、一六二ページ、一六〇ページ参照）。お人よしのアドラー（フリッツ）――やはり、マルクス主義者のつもりでいるマッハ主義者！――は、つぎのような仕方でデューアンを「修正する」のが最も賢明だと考えた。すなわち、彼は「現象の背後にかくれている実在を」ただ「理論の対象」として排除しているのであって、「現実の対象」として排除しているのではない、*と。これはすでにわれわれにおなじみの、ヒュームとバークリの観点からのカント主義の批判である。

＊デューアンの著書のドイツ語訳への「翻訳者の前文」、ライプチヒ、一九〇八年。J・バルト刊。

しかし、P・デューアンにあっては、意識的なカント主義はいずれにせよ問題になりえない。彼は、マッハと同様に、自分の相対主義をなにもとづかせてよいかわからないで、たんに動揺しているだけである。いくつかの箇所で彼は弁証法的唯物論のまぢかにせまっている。われわれの知っている音とは、「われわれにたいしてある音であって、それ自身で、音を出す物体のなかにそれ自体としてある音ではない。われわれの感覚がその外面、その外被だけしかわれわれにあたえないこの実在を、音響学の理論はわれわれに認識させようとする。それは、われわれの知覚が、われわれが音と名づけているこの現象だけをとらえるところに、実際にはごく小さな、ごく速い周期運動があるということを、われわれにおしえようとする」等々（七ページ）。物体が感覚の記号なのではなく、感覚が物体の記号（よりただしくは、像）なのである。「物理学の発展は、うむこ

となく供給する自然とうむことなく考える理性とのあいだの不断の闘争をひきおこした」（三二一ページ）――自然は無限である、その最小の粒子（電子をもふくめて）が無限であるのと同様に、しかし理性もまた同様に無限に「物自体」を「われわれにとっての物」に転化させている。「こうして、実在と物理学の法則とのあいだのこの闘争は無限につづくであろう。物理学が定式化するすべての法則にたいして、実在は、おそかれはやかれ事実による手きびしい打消しを対置するであろう。しかし、物理学は根気がよい、打消された法則を根気よく修正し、変形させ、複雑にするであろう」（二九〇ページ）。これは、この著者がこの客観的実在の人類から独立した存在を堅持してさえいたならば、弁証法的唯物論のまったくただしい叙述であっただろう。「……物理学の理論は、けっして、今日は便利だが明日は無用な、純粋に人為的な体系ではない。……それは、実験的方法では直接に」（文字通りには、面とむかって face à face）「観照することのできない実在の、ますます自然的になってゆく分類であり、ますます明瞭になってゆく反映である」（四四五ページ）。

マッハ主義者デューアンはこの最後の文句でカント主義的な観念論にこびを呈している。すなわち、「実験的」方法以外の方法のために道がひらかれたかのようであり、われわれはじかに、直接に、面とむかっては「物自体」を認識しないかのようである。しかし、物理学の理論がますます自然的になるとすれば、それはつまり、この理論によって「反映される」「自然」、実在がわれわれの意識から独立に存在するということになる、――これがまさに弁証法的唯物論の見解である。

一言でいえば、今日の「物理学的」観念論は、昨日の「生理学的」観念論とまったく同様に、自然科学の一部門における自然科学者の一学派が、形而上学的唯物論から弁証法的唯物論へとまっすぐにかつただちにのぼることができなかったので、反動的哲学へところがりおちた、ということを意味するにすぎない。* この歩みを現代物理学はやっているし、またやるだろうが、しかしそれは、唯一のただしい方法と唯一のただしい自然科学の哲学にむかってまっすぐにではなくジグザグに、意識的にではなく自然発生的にあゆむのであり、自分の「究極目的」をはっきり見ないで、手さぐりで、動揺しながら、ときにはうしろむきに、それに近づくのである。現代物理学はお産の床についている。それは弁証法的唯物論をうみつつある。お産は難産である。生きた、生活力のあるもののほかに、それは不可避的に若干の死んだものを、汚物の捨て場になげこまれるべきなんらかの廃物をあたえる。物理学的観念論の全体、経

験批判論哲学の全体は、経験記号論、経験一元論等々とともに、これらの廃物のなかにはいるのである。

* 有名な化学者ウィリアム・ラムゼーは言う、「私はしばしば、『だが電気は振動ではないのか？　どのようにして無線電信は小さな粒子または微小体の通過によって説明することができるのか？』とたずねられた。その答えはこうだ、『電気は物である（イタリック体〔本巻では傍点〕はラムゼー）。それはこれらのこまかい微小体である。しかし、それらの微小体がある物体からでてゆくとき、光波に似た波が、エーテルをとおってひろがり、そしてこの波が無線電信に利用されるのである』と」（ウィリアム・ラムゼー『評伝と化学についての随想』、ロンドン、一九〇八年、一二六ページ）。ラジウムのヘリウムへの転化について語ったのちに、ラムゼーはこう書いている、「すくなくとも、一つのいわゆる元素は、もはや究極的な物質とみなされることができない。それは、それ自身、変化をこうむってより単純な物質形態になりつつある」（一六〇ページ）。「いまや、陰電気が物質の特殊な形態であるということはほとんど確実である。そして、陽電気は陰電気をうばわれた物質、すなわち物質からこの電気的物質〔陰電気〕をマイナスしたものである」（一七六ページ）。「さて、電気とはなにか？　以前には、二種類の電気があり、一方は陽電気と呼ばれ、他方は陰電気と呼ばれる、と信じられるのがつねであった。その当時には、この質問にこたえることは不可能であったろう。だが、最近の研究は、陰電気と呼びならわされているものが実際には（really）実体であるということを、確からしいものにしている。実際に、その粒子の相対的な重さが測定されている。そのおのおのは、水素原子の質量の約七〇〇分の一である。……電気の原子は『電子』と呼ばれる」（一九六ページ）。哲学的なテーマについて本や論文を書くわが国のマッハ主義者たちに考える能力があったならば、「物質は消滅する」、「物質は電気に帰着する」等々という表現は、物質の新しい形態、物質運動の新しい形態を発見し、古い形態をこれらの新しい形態に帰着させる、等々のことが達成されている、という真理の、認識論的に無力な表現にすぎない、ということを彼らは理解したことだろう。

第六章 経験批判論と史的唯物論

ロシアのマッハ主義者たちは、われわれがすでに見たように、二つの陣営にわかれている。すなわち、ヴェ・チェルノフ氏と『ルースコエ・ボガートストヴォ』(七〇)の協力者たちは、哲学においても歴史においても、弁証法的唯物論のまったくの徹底的な反対者である。もう一つの、ここでわれわれに最も興味のあるマッハ主義者の仲間は、マルクス主義者のつもりであり、マッハ主義はマルクスとエンゲルスの史的唯物論と両立できるということを、あらゆる手段をつくして読者たちに断言しようと努力している。たしかに、これらの断言は大部分はたんに断言にとどまっている。すなわち、マルクス主義者のつもりでいる一人のマッハ主義者すらも、社会科学の分野における経験批判論の創始者たちの現実の傾向を、いくらかでも組織的に叙述する試みを、すこしもやらなかった。われわれは簡単にこの問題にたちいろう。そして、はじめに文献のなかにあるドイツの経験批判論者たちの言明をとりあげ、そのあとで彼らのロシアの弟子たちの言明をとりあげよう。

一 ドイツの経験批判論者たちの社会科学の分野への探検旅行

一八九五年に、まだR・アヴェナリウスの生存中に、彼の発行している哲学雑誌に、彼の弟子のF・ブライの論文「経済学における形而上学」*が掲載された。経験批判論のすべての先生たちは、あからさまな、意識的な哲学的唯物論の「形而上学」とばかりでなく、唯物論的認識論の観点に自然発生的にたっている自然科学の「形而上学」ともたたかっている。この弟子は経済学における形而上学との戦争をくわだてている。この戦争は、経済学におけるきわめてさまざまな学派にむけられているが、しかしわれわれにとって興味があるのは、もっぱらマルクスとエンゲルスの学派に反対する経験批判論の学派の立論の性格だけである。

*『科学的哲学のための季刊誌』、一八九五年、第一九巻、F・ブライ「国民経済学における形而上学」、三七八―三九〇ページ。

F・ブライはこう書いている、「以下の研究の目的は、すべての従来の国民経済学が、経済生活の諸現象を説明するという試みで、形而上学的前提を使っていること、また、それは経済の『法則』を経済の『本性』から『演繹する』のであって、この『法則』にたいして人間は偶然的なものとして現われるにすぎないこと、をしめすことにある。……国民経済学とそのすべての従来の理論は、形而上学的地盤にたっている。その理論はすべて非生物学的であり、それゆえに非科学的であり、認識にとって無価値である。……理論家たちは、彼らがなにのうえにその理論をうちたてているのかを知らず、また彼らは、この理論がどんな地盤の成果であるかを知らない。彼らは、こんなにも『冷静な』(nüchterne)、『実践的な』、『明白な』(sinnfällige) 経済現象をあつかっているのだから、最も無前提的な実在論者だと自分で思っている。……また彼らはすべて、生理学における多くの方向と血縁上の類似性をもっており、この類似性は、つねにただ、同一の両親――ここでは形而上学と思弁――だけがその子供たち、すなわち生理学者と経済学者とにあたえることのできるものである。経済学者のなかのある者は「経済」の『諸現象』」(アヴェナリウスとその学派は、普通のことばを引用符号のなかにいれる。彼らのような真の哲学者は、「認識論的分析」によってきよめられていないこのような通俗的なことばの使いかたの、「形而上学性」をすっかり理解しているのだ、ということをしめしたいというので)「を分析するが、このようにして見いだされたもの (das Gefundene) を諸個人の行動と関係づけない。すなわち、生理学者は諸個人の行動を『霊魂の作用』(Wirkungen der Seele) として彼らの研究から排除するのであり、――この方向の経済学者は諸個人の行動を『経済の内在的法則』にかんしては無視してよいもの (eine Negligible) だと説明している」(三七八―三七九ページ)。「マルクスにあっては、理論は構成された過程について『経済法則』を確認するものであり、その場合に『法則』は依存的生命系列の初節 (Initialabschnitt) に、経済過程は終節 (Finalabschnitt) に位置を占めていた。……『経済』は経済学者たちにとっては一つの先験的範疇となり、そのなかで彼らは、彼らが見いだしたいと欲する『法則』、すなわち『資本』と『労働』の、『地代』の、『労賃』の、『利潤』の『法則』を見いだしたのである。経済学者たちにあっては、人間は『資本家』とか『労働者』等々というプラトン的な概念になった。なお、社会主義は『資本家』に、『利潤狂的』という性格をあたえ、自由主義は、『労働者』に『貪欲な』という性格をあたえた、――そしてこの二つの性格は、さらになお『資本の合法則的作

用』から説明された」（三八一―三八二ページ）。
「マルクスはすでに社会主義的な世界観をもってこの研究」（フランスの社会主義と経済学の研究）「にたちむかった。そして、彼の認識目的は、彼の始源価値を『確保』するために彼のこの世界観に『理論的基礎づけ』をあたえることであった。彼はリカードーにこの価値法則を見いだした。……フランスの社会主義者たちがリカードーからひきだしたこの結論は、生活差にもちきたらされた彼のE価値を、すなわち『世界観』を『確保』するのにマルクスを満足させることができなかった。というのは、その結論は、『労働者からぬすむことについての憤激』等々として、すでに彼の始源価値の内容の一構成部分をなしていたのだから。これらの結論は、『単に道徳を経済に適用したもの』であるから、『経済学的にみて形式的にまちがったもの』として放棄された」。『しかし経済学的にみて形式的にまちがったものも、世界史の見地から見ればやはりただしいことでありうる。大衆の道徳感が一つの経済的事実を不正とみなす場合、これは、その事実そのものがすでに時代おくれとなり、ほかの経済的諸事実が発生し、それらのためにまえの事実がたえがたいもの、支持されがたいものになったということとの証明である。それゆえに、経済学上の形式的な不正確さの背後に、一つのきわめて真実な経済的内容がかくれていることがありうる』」（『哲学の貧困』へのエンゲルスの序文）。

F・ブライは、エンゲルスからの引用をしたのちにこうつづけている、「この引用文では、われわれがここでとりあつかっている依存系列の中間節（Medialabschnitt）がひきだされている」。（abgehoben――アヴェナリウスの術語で、意識に達した、ぬきんでて現われる、という意味である）。「『不正であるという道徳的意識』の背後に、ある『経済的事実』がかくされているにちがいない、という『認識』のあとに、『経済的事実』を認識するという終節がやってくる」（Finalabschnitt, マルクスの理論は陳述、すなわちE価値である。三つの段階、三つの節、すなわち、はじめ、中間、終り、Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt をとおる生活差である）。……「または、いいかえれば、いまや、始源価値である『世界観』を、『確保』するために『経済的事実』のなかにこの始源価値を『ふたたび見いだす』ことが必要である。――依存系列のこの一定の変形体は、すでに、『認識されたもの』がどのように終節（Finalabschnitt）に現われるかにはかかわりなく、マルクスの形而上学をふくんでいる。独立のE価値、『絶対的真理』としての『社会主義的世界観』は、『あとから』『特殊な』認識論、――すなわちマルクスの経済

学体系と唯物論的な歴史理論によって『基礎づけ』られる。……この剰余価値の概念の助けをかりて、いまや、マルクスの世界観の『主観的に』『真なるもの』は、その『客観的真理性』を『経済学の範疇』の認識論のなかに見いだす――始源価値の確保はなしとげられた、形而上学はその事後の認識批判を獲得した」(三八四―三八六ページ)。

読者は、おそらく、この信じられないほど低級なちんぷんかんぷんを、アヴェナリウスの用語法でよそおわれたこのえせ学者的な道化ぶりを、こんなにも長く引用しているというので、われわれにたいして憤慨しておられることだろう。しかし――wer den *Feind* will verstehen, muss im *Feindes* Land gehen. 敵を知ろうとするものは、敵国にゆかねばならぬ。(31) R・アヴェナリウスの哲学雑誌は、マルクス主義者にとってほんとうの敵国である。そこでわれわれは、読者に、ブルジョア科学の道化師どもにたいする当然の嫌悪をしばらくのあいだおさえて、アヴェナリウスの弟子であり協力者である人の立論を分析するようにおすすめする。

第一の論証。――マルクスは、認識論的な「概念の批判」を理解せず、一般的な認識論を仕上げず、自分の「特殊な認識論」に唯物論をいきなりおしこんだ「形而上学者」である。

この論証のなかには、ブライ自身に、しかもブライだけに属するものはなに一つない。われわれはすでに、経験批判論のすべての創始者たち、ロシアのすべてのマッハ主義者たちが、どのように唯物論を「形而上学」だといって非難したか、すなわち、いっそう正確にいえば、唯物論的「形而上学」にたいするカント主義者、ヒューム主義者、観念論者たちのつかいふるされた論拠をどのようにくりかえしたか、を何十回も何百回も見てきた。

第二の論証。――マルクス主義は、自然科学(生理学)と同様に、形而上学的である。――この論証でもまた、「罪がある」のはブライではなく、マッハとアヴェナリウスである、というのは、彼らは「自然科学的形而上学」にたいして戦いを宣し、(彼ら自身の認めるところによっても、また、いくらかでも問題を知っているすべての人々の判断によっても)自然科学者の非常に多数が固執している、あの自然発生的=唯物論的な認識論を(自然科学的形而上学という)この名で呼んだのであるから。

第三の論証。――マルクス主義は「個人」を意義をもたない量、quantité négligeable (無視してよい量)であると言明し、人間を「偶然的なもの」と認め、人間をなんらかの「内在的な経済法則」に従属させ、das Gefundene――われわれが見いだすもの、われわれにあたえられたも

の等々——の分析を欠いている。この論証は、経験批判論の「原理的同格」の、すなわちアヴェナリウスの理論における観念論的こじつけの思想圏をすっかりくりかえしている。ブライは、マルクスとエンゲルスのもとにはこのような観念論的たわごとを認容すると思わせるけはいすらも見いだすことができず、このたわごととの観点からは不可避的に、マルクス主義をすっかり、そもそものはじめから、その最も基本的な哲学的前提から否認しなければならない、と述べている点でまったく正しい。

第四の論証。——マルクスの理論は「非生物学的」である。それは、「生活差」とか、反動教授アヴェナリウスの「科学」をつくりあげている、なにかそれに類似した生物学的用語の遊びを、まったく知らない。——ブライの論証はマッハ主義の観点からは正当である、というのは、マルクスの理論とアヴェナリウスの「生物学的」遊戯とのあいだの深淵は、実際にただちに眼につくものなのだから。ロシアのマッハ主義者たちが、マルクス主義者のつもりでありながら、どのように実際にブライの足跡を追っていったかを、われわれはじきに見るだろう。

第五の論証。——マルクスの理論の党派性、片よっていること、彼の解決が先入見にとらわれていること。けっしてひとりブライだけではなく、経験批判論の全体が、哲学においても社会科学においても無党派的であると自負している。社会主義でもなければ、自由主義でもない。唯物論と観念論という哲学における根本的なかつ和解できない流派の境界をきめることをしないで、それらよりもうえに高まろうと努力している。われわれは認識論の非常に多くの問題についてマッハ主義のこの傾向を追及してきた。それでわれわれは、社会学でそれに出あっても、びっくりすることはないのである。

第六の「論証」。——「客観的」真理にたいする嘲笑。ブライは、客観的真理の承認が史的唯物論とマルクスの全経済学説に初めから終りまで浸透していることを、ただちに感じとった。しかもまったく正当に感じとった。そして、ブライは、まさに客観的真理を認める思想であるという点でマルクス主義にいわば「門前ばらい」をくわせたときに、——マルクス主義の学説の背後には実際にマルクスの「主観的」見解以外のなにものもかくされていない、と彼がいきなり言明したときに、彼はマッハとアヴェナリウスの学説の傾向をただしく表現したのであった。

そして、もしもわが国のマッハ主義者たちがブライを否認するならば（ところが彼らは、きっと彼を否認するだろう）、われわれは彼らに、〔みにくい顔がうつった〕として も、鏡を責めるべきではない、と言おう。ブライは経験批

判論の傾向を忠実に反映する鏡である。わが国のマッハ主義者たちの否認は、ただ、彼らの善良な意図と——マルクスとアヴェナリウスを統一するという彼らのばかげた折衷主義的な努力とを証明しているにすぎない。

ブライからペツォルトにうつろう。前者はただの弟子であるが、後者は、レセヴィチのようなすぐれた経験批判論者から先生とよばれている。ブライはマルクス主義にかんする問題を直接に提起しているが、ペツォルトは——マルクスとかエンゲルスとかいった手合を相手にするまでにおちぶれないで——社会学における経験批判論の見解を積極的な形で叙述し、それをマルクス主義と対比できるようにしている。

ペツォルトの『純粋経験の哲学への入門』の第二巻は、「持続的なものへの道で」(Auf dem Weg zum Dauernden)と題されている。持続的なものへの傾向を、著者は自分の研究の基礎においている。「人類の究極的な (endgültig) 持続状態は、その形式的側面から、主要特徴を推知することができる。それによって、われわれは倫理学、美学、形式的認識論のための基礎を得る」(前付三ページ)。「人類の発展はその目的を自分のうちにもっている。それもまた一つの完全な (vollkommenen) 持続状態を目ざしている」(六〇ページ)。このことをしめす徴候は多数あり、かつ多種多様である。たとえば、年をとるにつれて「分別がつき」、おちついてこないような熱烈な急進主義者たちが多数いるだろうか？　たしかに、この「はやすぎる安定」(六二ページ) は俗物の特性である。しかし、はたして俗物は「まとまった多数者」をなしていないだろうか？(六二ページ)。

イタリック体で印刷されているわが哲学者の結論はこうである、「われわれの思考と創造とのあらゆる目的の最も本質的な目じるしは持続である」(七二ページ)。注釈にはこうある、「多くの人々は絵画が壁にまがってかかっていたり、鍵が机のうえにまがっておかれているのを見ていることができない。……そして、このような人々がかならずしも小さなことにこだわる人だというわけではない」(七二ページ)。彼らは「ただ、あるものが秩序のなかにない、という感情」をもっているにすぎない (七二ページ、イタリック体〔本巻では傍点〕はペツォルト)。一言でいえば、「安定への傾向は、究極の、その本性上最後の状態を得ようとする努力である」(七三ページ)。これらすべては「安定への心理的傾向」と題されている第二巻の第五章から引用したものである。この傾向の論証はきわめて重々しい。たとえば、「登山家は、大部分、本来の空間的な意味における究極的なもの、最高のものへの衝動にしたがう。頂上

へとかりたてるものは、かならずしもつねに、いっそう広い眺望へのあこがれとか、大気と大自然とのなかで登高することの肉体的訓練にともなう喜びだけではなく、いちどとった活動の方向を自然的な終りに到達するまでは固執するという、すべての生物体に深く根ざしている衝動でもある」（七三ページ）。もう一つの例。郵便切手の完全なコレクションをあつめるために人々はどれほどの金をはらうことだろう！「郵便切手商の定価表を……めくってみると、目まいがおこるかもしれない。そしてまさに、この安定への衝動より以上に自然でかつなっとくのゆくものは、なにもないのである」（七四ページ）。

哲学的教養のない人々は安定の原理ないしは思考経済の原理の全範囲を理解していない。ペッツォルトは素人たちのために自分の「理論」を詳細に展開する。「持続状態への直接的要求をあらわす表現としての同情」――これが第二八節の内容である、……「同情は観察された悩みの反復、倍加ではなくて、この悩みについての悩みである。……同情のこの直接性に、最大の力点をおかなければならない。われわれがその直接性を認めるならば、われわれはそのことによってまた、人間には他人の幸福が自分自身の幸福と同様に直接的かつ根源的に気がかりになりうるものであることをも認めているのであり、そのことによって同時に道徳論のあらゆる功利主義的な、また幸福説的な基礎づけをしりぞけているのである。人間の本性は、持続と静止とへのそのあこがれのおかげで、根本から悪いものではなく、人助けをこのむものである……」。

「同情の直接性はしばしば援助の直接性のなかにしめされる。救助者が顧慮することなくおぼれるものにむかってつき進むことはまれではない。死と格闘している者を見ることは彼にはたえられない、彼はその他の義務をまったくわすれてしまって、堕落したよっぱらいに無益な生命を維持してやるために、おそらく自分とその家族の生存をかけるのである。すなわち、同情は事情によっては道徳的に正当化されない行為に熱中させることがある……」

じつにこのような言いようのない低級な議論で経験批判論哲学の何十、何百ページが占められているのだ！

道徳は「倫理的持続状態」という概念からみちびきだされる（第二巻、第二篇「霊魂の持続状態」、第一章「倫理的持続状態について」）。「持続状態はその概念からして、そのいかなる成分のなかにもそれ自身のなんらかの変化の条件をふくんでいない。このことからただちに、持続状態は戦争のいかなる可能性をももはやそのなかにかくしていることはできない、ということが結論される」（二〇二ページ）。「究極的（endgültig）安定状態の概念から経済的

ならびに社会的平等をみちびきだすこと」(二一三ページ)。この「持続状態」は宗教からではなく、「科学」から結論されるのである。社会主義者たちが考えるように「多数者」がそれを実現するのではなく、社会主義者たちの権力は「人類を救済でき」ない(二〇七ページ)、――そうではなくて、「自由な生成において」理想状態が成立するであろう。実際に、資本利潤ははたして低下しておらず、労賃はたえず増大していないだろうか?(二二三ページ)。「賃金奴隷制」にかんするこれらすべての主張はただしくない(二二九ページ)。奴隷の足を折っても罰せられなかったが、いまはどうか? いや、「倫理的進歩」は疑いがない。すなわち、イギリスでの大学のセッツルメント、救世軍(二三〇ページ)、ドイツの「倫理協会」をみるがよい。「美的持続状態」(第二篇第二章)の名によって「ロマン主義」が否認されている。ところで、このロマン主義には、自我のあらゆる種類の法外な拡大も、観念論も、形而上学も、神秘論も、唯我論も、利己主義も、「多数者が少数者を暴力的に票数でおさえること」も、「国家による全労働の組織という社会民主主義の理想」もが属するのである*(二四〇—二四一ページ)。

* 同じ精神でマッハは、「個人の自由」を保証している、ポッパーとメンガーの官僚的社会主義に賛成の意見を述べている。これに反してこの社会主義から「不利な相違点をもつ」社会民主主義の学説は、「君主制国家または寡頭制国家においてよりもいっそう一般的でいっそう重苦しい奴隷制」を生むおそれがある、とマッハはいうのだ。『認識と誤謬』、第二版、一九〇六年、八〇—八一ページ、参照。

「新しい」、「経験批判論」の体系化と用語法にかくれて最もつかいふるされたがらくたに自己満足しながら尾ひれをつけて語る、俗物どものかぎりない愚鈍――これが、ブライ、ペッツォルト、マッハの社会学的探検旅行の帰するところである。ことばのうえでのいいのがれというもったいぶった衣装、無理やりひねりだされた推論の小細工、きめの細かなスコラ学――一言でいえば、認識論にも社会学にも同じものがある、同じけばけばしい看板のうしろに同じ反動的な内容がある。

今度はロシアのマッハ主義者たちを見よう。

二　ボグダーノフはどのようにマルクスを修正し「発展させる」か

ボグダーノフはその論文「自然と社会における生命の発展」(一九〇二年。『社会心理学から』、三五ページ以下、参照)で、『経済学批判』の序文から、「最大の社会学者」、

すなわちマルクスが史的唯物論の基礎を叙述している有名な箇所を引用している。マルクスのことばを引用して、ボグダーノフは、「史的一元論の古い定式づけは、その基礎にかんしてただしくなくなったわけではないが、もはやわれわれを完全には満足させない」(三七ページ)と言明している。したがって、著者は、その基礎から出発しながら、この理論に修正をくわえるか、またはそれを発展させたいと思っているのである。著者のおもな結論はつぎのようである。

「社会的形態は生物学的適応という広範な類に属する、ということをわれわれはしめした。しかし、このことによってわれわれはまだ社会的形態の領域を規定したのではない。これを規定するためには類ばかりではなく種をも確定しなければならない。……人々はその生存闘争において、意識の助けをかりるのでなければ団結することができない。すなわち、意識がなければ交際もない。それだから、社会生活はそのすべての現われにおいて意識的=心理的な生活である……。社会性は意識性と不可分である。社会的存在と社会的意識とは、このことばの正確な意味で、同一である」(五〇、五一ページ。イタリック体〔本巻では傍点〕はボグダーノフ)。

この結論がマルクス主義となんの共通するところもないことは、すでにオルトドクスがしめしたところである(『哲学概説』、サンクト・ペテルブルグ、一九〇六年、一八三ページ、および序文)。ところが、ボグダーノフは引用上の誤りに言いがかりをつけて、たんに悪口でもって彼にこたえた。「このことばの正確な意味で」というかわりに、オルトドクスは「完全な意味で」と引用したのだった。誤りは実在しており、したがって著者はそれを訂正するあらゆる権利をもってはいるが、これにかんして「歪曲」だとか「すりかえ」だなどとどなることは(『経験一元論』、第三巻、前付四四ページ)、たんにみじめなことばで〔意見の〕不一致の本質をごまかすことを意味する。「社会的存在」と「社会的意識」ということばのどんなに「正確な」意味をボグダーノフがくふうしようと、われわれが引用した彼のことばがただしくない、ということは依然として疑いがない。社会的存在と社会的意識とは同一でない、――存在一般と意識一般とが同一でないのとまったく同様に。人々は、交際するにあたって、意識のある存在として交際するということから、どんな仕方によっても、社会的存在が社会的意識と同一である、ということは結論されない。交際するにあたって、すべてのいくらかでも複雑な社会構成体では――とくに資本主義的な社会構成体では――人々は、そのさいにどんな社会関係が形成されているか、それ

はどんな法則にしたがって発展しているか、等々のことを意識していない。たとえば農民は、穀物を売るときに、世界的市場で世界の穀物生産者と「交際〔交渉〕」するが、しかし彼はこのことを意識していないし、交換からどんな社会関係が形成されるかをも意識していない。社会的意識は社会的存在を反映する、――ここにマルクスの学説がなりたつ。反映は反映されるものの近似的にただしい写しでありうるが、ここで同一性をうんぬんすることはばかげている。意識は一般に存在を反映する、――これはすべての唯物論の一般的命題である。これと、社会的意識は社会的存在を反映する、という史的唯物論の命題とが直接的にかつ不可分に結びついていることを見ないことは、不可能である。

　マルクスを「彼の基礎の精神によって」めだたないやりかたで訂正し発展させようとするボグダーノフの試みは、観念論の精神によるこれらの唯物論的基礎の明白な歪曲である。これを否定するのはこっけいであろう。経験批判論の（経験一元論のではない、どうしてそうでありえよう！これらの「体系」のあいだにはどんなに巨大な、どんなに巨大な差異があることか！）バザーロフによる叙述を思いだしてみよう。「感性的観念こそはわれわれのそとに存在する現実性である」と。これは明白な観念論であり、意識と存在とを同一のものとする明白な理論である。さらに、内在論者W・シュッペ（彼は、バザーロフやその一派と同様に熱心に、自分は観念論者ではない、と誓約し、神かけてちかったし、またボグダーノフと同様にきっぱりと、自分のことばのとくに「正確な」意味を、あらかじめ釈明しておいた）の「存在は意識である」という定式を思いだしてみたまえ。今度はこれを内在論者シューベルト-ゾルデルンによるつぎのようなマルクスの史的唯物論の論駁と比較対照してみたまえ。すなわち、「あらゆる物質的生産過程はつねにその観察者の意識過程である。……したがって、認識論的には、一次的なもの（prius）は外的生産過程ではなく、一つの主観、ないしは複数の主観である。またはいいかえれば、純粋に物質的な生産過程もまた（われわれを）一般的な意識連関の（Bewußtseinszusammenhangs）そとへつれだしはしない」（さきに引用した著書『人間の幸福と社会問題』、二九三ページ、および二九五―二九六ページ、参照）。

　ボグダーノフは「彼の思想を歪曲している」という点で唯物論者たちをすきなだけのろうことができるが、いかなるのろいも簡単にして明白な事実をかえるものではない。「経験一元論者」ボグダーノフのがわからのマルクスの精神によると称するマルクスの訂正とマルクスの発展とは、

観念論者で認識論的唯我論者であるシューベルト－ゾルデルンによるマルクスの論駁からすこしも本質的にちがっていない。ボグダーノフは、自分は観念論者ではない、と断言する。シューベルト－ゾルデルンは、自分は実在論者である、と断言する（バザーロフはこれを信じさえした）。現代では哲学者はみずから「実在論者」だとか「観念論の敵」だとか名のらずにはいられない。もうこのことがわかるべきときだ、マッハ主義者諸君よ！

内在論者も、経験批判論者も、経験一元論者も、観念論の枝葉、細部について、定式づけについて論争しているが、われわれはこの三つのもののすべてに共通な、彼らの哲学の基礎のすべてに門前ばらいをくわせる。ボグダーノフは、最良の意味で最良の意図をもって、しかもマルクスのすべての結論をうけいれながら、社会的存在と社会的意識との「同一性」を説教するならするがよい。われわれは言おう、ボグダーノフから「経験一元論」をひけば（いっそうただしくは、マッハ主義をひけば）、マルクス主義者である、と。なぜなら、社会的存在と社会的意識との同一性のこの理論は、まるっきりのたわごとであり、無条件的に反動的な理論であるから。もしも個々人がこの理論をマルクス主義やマルクス主義的行動と和解させようとするならば、われわれは、これらの人々は彼らの理論よりもすぐれていると認めなければならないが、しかし、マルクス主義の憤慨すべき理論的歪曲を是認すべきではない。

ボグダーノフは、マルクスの結論の基礎的な首尾一貫性を犠牲にして、これらの結論と自分の理論とを和解させている。世界経済におけるおのおのの個々の生活者は、自分が生産技術にこれこれの変化をもたらしている、ということを意識しているし、おのおのの経営者は、自分がこれこれの生産物を他の生産物と交換している、ということを意識しているが、しかしこれらの生産者やこれらの経営者は、彼らがこのことによって社会的存在を変化させていることを、意識してはいない。七〇人のマルクスでも、資本主義的世界経済のなかで複雑多岐にわたるこれらすべての変化の総体をとらえることはできないであろう。これらの変化の法則が発見され、これらの変化とその歴史的発展の客観的論理が主要なかつ基本的な点でしめされるのがせいぜいのところである、――ここで客観的というのは、意識のある存在物、すなわち人間の社会が、意識のある存在物の存在から独立に存在したり発展したりできる、という意味ではなく（これらのつまらないことだけをボグダーノフは自分の「理論」で強調している）、社会的存在が人々の社会的意識から独立している、という意味である。諸君が生活し、世帯をもち、子供をうみ、生産物を生産し、それらを

交換することから、諸君の社会的意識から独立した、そしてそれによってけっして完全にはとらえられていない、諸事件の客観的＝必然的連鎖、発展の連鎖が形成されるのである。人類の最高の課題は、経済的進化（社会的存在の進化）のこの客観的論理を一般的かつ基本的な諸特徴においてつかみ、このことによって自分の社会的意識およびすべての資本主義諸国の先進的諸階級の意識をこの客観的論理にできるだけ明確に、はっきりと、批判的に適応させるようにすることとである。

これらすべてのことをボグダーノフは承認している。つまりどうなのか？　つまり、「社会的存在と社会的意識との同一性」の彼の理論は、事実上は、彼によって放棄され、空虚なスコラ的な装飾――「普遍的置換の理論」や「要素」、「投入作用」にかんする学説およびその他すべてのマッハ主義的なたわごとと同様の空虚な、死んだ、役にもたたぬ装飾たるにとどまっている。しかし「死者が生者をとらえる」、死んだスコラ的な装飾がボグダーノフの意志に反して、意識から独立に彼の哲学をシューベルト－ゾルデルンのような連中やその他の反動主義者たちの役にたつ道具に転化させている。彼らは、何百もの教授の教壇から何千もの調子で、まさにこの死んだものを生きたもののかわりに、生きたものに反して、生きたものを窒息させる目的で普及しているのだ。ボグダーノフは個人的には、あらゆる反動の、とくにブルジョア的反動の不倶戴天の敵である。〔それだのに〕ボグダーノフの「置換」や「社会的存在と社会的意識との同一性」の理論はこの反動に奉仕している。これは悲しむべき事実だが、やはり事実である。

唯物論一般は人類の意識、感覚、経験等々から独立した客観的に実在的な存在（物質）を認める。史的唯物論は人類の社会的意識から独立した社会的存在を認める。意識は、どちらの場合でも、存在の反映、せいぜい近似的にただしい（適応的な、理想的に正確な）その反映にすぎない。一かたまりの鋼鉄から鋳造されたマルクス主義のこの哲学では、一つの基本前提も、一つの本質的部分も、客観的真理から逸脱することなしには、ブルジョア的＝反動的虚偽の抱擁におちいることなしには、とりさることができない。

ここに、死んだ哲学的観念論が生きたマルクス主義者ボグダーノフをどのようにとらえているかということの、もう一つの例がある。

論文「観念論とはなにか？」一九〇一年（前掲書、一一ページ以下）。「われわれはつぎの結論に到達する。人々が進歩にかんしての自分の述べた意見で一致する場合にも、一致しない場合にも、進歩という観念の基本的意味は同一である。すなわち、意識生活の増大しつつある充実と調和

がそれである。これが、進歩の概念の客観的内容である。……いまやわれわれが、われわれの得た進歩の観念の心理的表現をさきにあきらかにされた生物学的表現（「生物学的には生活の総和の増大が進歩と呼ばれる」、一四ページ）と比較するならば、前者が後者と完全に一致し、後者からみちびきだされることができるのを、われわれは容易に確信するだろう。……社会生活は社会の成員の心理的生活に帰着させられるから、ここでも進歩の観念の内容は依然として同じもの——生活の充実と調和の増大である。ただ、人々の社会生活の、とつけたさなければならない。そしてもちろん、社会的進歩という観念はそれ以外の内容をかつてもたなかったし、またもつことができない」（一六ページ）。

「われわれは……観念論が人間の精神におけるいっそう社会的でない気分にたいするいっそう社会的な気分の勝利を表現していること、進歩の理想は観念論的心理における社会的＝進歩的傾向の反映であること、を発見した」（三二ページ）。

いうまでもなく、生物学や社会学をつかってのこの遊び全体のなかには、ほんのわずかのマルクス主義もふくまれていない。スペンサーやミハイロフスキーにも、ボグダーノフの規定におとらない規定をすきなだけ見いだすことができようが、これらの規定は、著者の「善意」以外には、なにものをも規定しておらず、「観念論とはなにか」、また唯物論とはなにかを、まったく理解していないことをしめしている。

『経験一元論』第三巻、論文「社会的淘汰」（方法の基礎）一九〇六年。——著者はまず、「ランゲ、フェルリ、ヴォルトマンその他多くのものの折衷主義的な社会＝生物学的試み」を否認することでこの論文をはじめている（一ページ）が、一五ページではすでに「研究」のつぎの結論を叙述している。われわれはエネルギー論と社会淘汰との基本的な結びつきをつぎのように定式化することができる。すなわち、

「社会的淘汰のあらゆる作用は、それが関係している社会的複合のエネルギーの増大または減少である。第一の場合は『正の淘汰』、第二の場合は『負の淘汰』である」（イタリック体〔本巻では傍点〕は著者）。

そして、このようないいようのないたわごとがマルクス主義だといつわられている！　社会科学の領域でまったくなにものもあたえないし、またあたえることのできないこのような生物学とエネルギー論の用語をならべ立てることより以上に、無益な、死んだ、スコラ的ななにものかを、思いうかべることができようか？　具体的な経済学的研究

の影も、マルクスの方法、弁証法の方法と唯物論の世界観へのほのめかしもなく、あるのはたんなる定義作りと、これらの定義をマルクス主義のできあいの結論のもとに追いこもうとする試みとである。「資本主義社会の生産力の急速な生長は、うたがいもなく、社会全体のエネルギーの増大である……」——この文句の後半は、うたがいもなく、前半のたんなるくりかえし、それを無意味な用語で表現したものである。これらの用語は、問題を「ふかめる」ように見えるが、事実上は、ランゲやその一派の折衷主義的な社会＝生物学的試みと髪の毛一すじもちがっていない！——「しかし、この過程の非調和的な性格は、それが『恐慌』、生産力の巨大な浪費、エネルギーの急激な減少をもっておわる、という結果をもたらす。すなわち、正の淘汰が負の淘汰にとってかわられる」(一八ページ)。

これでも君はランゲとちがうのか？　具体的な材料や恐慌の本性の解明をいささかもつけくわえることなしに、恐慌についてのできあいの結論に生物学的エネルギー論のレッテルがはりつけられる。著者は、マルクスの結論を確認し、ふかめようとしているのだから、これらすべてはきわめてよい意図によるものなのだが、実際には、彼はマルクスの結論を退屈でがまんのならない、死んだスコラ学で水ましししているのである。「マルクス主義的なもの」はここではまえもって知られた結論のくりかえしにすぎず、その「新しい」基礎づけのすべても、この「社会的エネルギー論」(三四ページ)や「社会的淘汰」のすべても、たんなることばのよせあつめであり、マルクス主義にたいする全面的な嘲笑である。

ボグダーノフはけっしてマルクス主義の研究に従事せず、この研究によってすでに以前に獲得された結果を生物学とエネルギー論の用語の衣装に着かえさせることに従事している。この試みのすべては初めから終りまでなんの役にもたたない、というのは、「淘汰」、エネルギーの「同化と異化」、エネルギー論的バランス等々の概念の適用は社会科学の領域に適用する場合には、空文句であるから。実際に、社会現象のいかなる研究も、社会科学の方法のいかなる解明も、これらの概念の助けによってあたえられることはできない。恐慌、革命、階級闘争等々というような諸現象に「エネルギー論的な」あるいは「社会＝生物学的な」レッテルをはりつけることほど容易なことはない、だが、この仕事ほど無益な、スコラ的な、死んだものもまたないのである。要点は、ボグダーノフがそのさいに自分の総括や結論のすべてを、あるいは「ほとんど」すべてを(われわれは社会的存在と社会的意識の関係についての問題への「訂正」を見た)マルクスに適合させていることにあるのでは

なく、——この適合のさせかた、この「社会的エネルギー論」のやりかたがまるっきり偽りであり、ランゲのやりかたとまったくなにもちがっていない、ということにあるのだ。

マルクスは、一八七〇年六月二七日に、クーゲルマンにあててこう書いている。「ランゲ氏は（『労働問題……』の第二版で）僕をひどくほめそやしているが、そのねらいは自分自身に重みをつけようというのだ。すなわち、ランゲ氏は一大発見をしたわけだ。全歴史をただ一つの大きな自然法則に包摂することができる、というのだ。この自然法則は《Struggle for life》つまり生存競争という空文句（ダーウィンの表現もこんなふうにつかわれるとたんなる空文句になってしまう）であり、この空文句の内容はマルサスの人口法則あるいはむしろ過剰人口法則である。したがって、《Struggle for life》が、特定の社会形態において歴史的にどのように現われるかを分析するかわりに、具体的な闘争をすべて《Struggle for life》という空文句に置き換え、さらにこの空文句をマルサスの『人口幻想』に置き換えようとするものにほかならない。これは——気どり屋で、物知りぶり、うぬぼれの強いばか者や知的怠け者にとっては、非常に深遠な方法と見えるにちがいない[13]」。

ランゲにたいする批判の基礎は、マルクスにあっては、ランゲがとくにマルサス主義[14]を社会学におしこんでいることにではなく、生物学の概念一般を社会科学の領域にもちこむことは空文句である、という点にある。このようなもちこみが「よい」目的でくわだてられようと、あやまった社会学的結論を補強する目的でくわだてられようと、このことによって空文句が空文句でなくなりはしない。そして、ボグダーノフの「社会的エネルギー論」、その社会的淘汰の説のマルクス主義への併合も、まさにこのような空文句である。

認識論でマッハやアヴェナリウスが観念論を発展させないで、もったいぶった用語上のたわごと（「要素」、「原理的同格」、「投入作用」等々）を古い観念論の誤りに積み重ねたように、社会学でも経験批判論は、マルクス主義の結論に心の底から共感している場合にすら、エネルギー論的ならびに生物学的空語によって史的唯物論の歪曲へとみちびくのである。

現代のロシアのマッハ主義の（いっそうただしくは、社会民主主義者の一部のあいだにあるマッハ主義病の）歴史的特殊性は、つぎの事情である。フォイエルバッハは「下のほうでは唯物論者、上のほうでは観念論者」であった。——これと同じことは、ある程度までビュヒナー、フォークト、モレショットにも、デューリングにもあてはまる、

これらすべての哲学者たちはフォイエルバッハにくらべて一寸法師であり、みじめなへぼ文士であった、という点で本質的にちがってはいるけれども。

マルクスとエンゲルスは、フォイエルバッハから成長し、へぼ文士たちとの闘争のなかで大人になったので、おのずから、唯物論哲学を上まできずきあげることに、すなわち唯物論的認識論にではなく唯物史観に、最大の注意をむけた。このことから、マルクスとエンゲルスが自分の諸著作で、弁証法的唯物論よりも弁証法的唯物論をより多く強調し、史的唯物論よりも史的唯物論をいっそう強く主張した。マルクス主義者のつもりでいるわが国のマッハ主義者たちは、これとはまったくちがった歴史的時代にマルクス主義に接近した。すなわち、ブルジョア哲学がとくに認識論を専門とし、弁証法の若干の構成部分（たとえば相対主義）を一面的なゆがめられた形でとりいれながら、おもな注意を上のほうでの観念論ではなく、下のほうでの観念論の擁護または復興にむけた、という時代にマルクス主義に接近した。すくなくとも、実証主義一般は、とくにマッハ主義は、唯物論で偽装し、唯物論めかした用語法のかげに観念論をかくすことによって、認識論を精巧に偽造することにはるかに多くたずさわり、——歴史哲学には比較的すこししか注意をむけなかった。わが国のマッハ主義者たちは、いわば他の側面からマルクス主義に近づくことになったので、マルクス主義を理解しなかった。しかも彼らは、マルクスの経済理論と歴史的理論の基礎、すなわち哲学的唯物論を解明することなしに、これらの理論をとりいれ——またしばしばとりいれるというよりはこれを暗記した。ボグダーノフとその一派は、裏返しにされたロシアのビュヒナーやデューリングのやからと呼ばれなければならない、ということがこれであきらかになった。彼らは、上のほうでは唯物論者であろうと欲しているかもしれないが、下のほうでは混乱した観念論を脱することができない！　ボグダーノフには、「上のほうには」俗流的な、観念論によってひどくむしばまれたものではあるが、とにかく史的唯物論があるが、「下のほうには」マルクス主義の用語でよそおわれ、マルクス主義のことばで偽装された観念論がある。「社会的に組織された経験」、「集団的労働過程」、これらすべてはマルクス主義的なことばであるが、しかしこれらすべてはことばにすぎず、物は「要素」＝感覚の複合であり、外界は人間の「経験」または「経験記号」であり、物理的自然は「心理的なもの」から「派生したもの」である、等、等々と言明する観念論哲学をかくしていることばにすぎない。

マルクス主義のますます精巧な偽造、反マルクス主義的

な学説をますます精巧にマルクス主義で偽装させること――ここにこそ、経済学のなかにも、戦術問題のなかにも、哲学一般のなかにも、認識論のなかにと同様に社会学のなかにも見いだされる現代の修正主義の特徴がある。

三　スヴォーロフの『社会哲学の基礎』について

同志エス・スヴォーロフの前記の論文でおわっている『マルクス主義哲学「についての」概説』が、異常に強い香りをはなつ花束であるのは、まさにこの書物が集団労作的な性格をもっていることによってである。エンゲルスによれば、「感覚的観念こそがわれわれのそとに存在する現実である」というバザーロフや、マルクスとエンゲルスの弁証法を神秘説であると宣言するベルマンや、宗教にまで話をもっていったルナチャルスキーや、「所与の非合理的な流れにロゴスを」もちこむユシケヴィチや、観念論をマルクス主義の哲学と呼ぶボグダーノフや、J・ディーツゲンを唯物論からあらいきよめるゲリフォンドや、そして最後に、「社会哲学の基礎」という論文をもつエス・スヴォーロフが、いっしょにならんで諸君のまえに現われでるとき、諸君はただちに新しい路線の「精神」に感づくだろう。量が質に移行したのだ。それまでは一人ずつで個々の論文や著書で探究していた「探究者たち」がほんとうの宣言書を発表したのだ。彼らのあいだの部分的な不一致は、マルクス主義の哲学に反対する（「についての」ではなく）集団的進出という事実によってぬぐいさられ、思潮としてのマッハ主義の反動的特徴が明瞭になっている。

スヴォーロフの論文は、このような事情のもとで、著者が経験一元論者でも経験批判論者でもなく、たんに「実在論者」である、ということによって、――したがって、彼をその他の仲間に接近させているものが、哲学者としてのバザーロフ、ユシケヴィチ、ボグダーノフを区別している ゆえんのものではなく、弁証法的唯物論に反対する彼らのすべてに共通するものである、ということによって、いっそう興味がある。この「実在論者」の社会学的議論と経験一元論者の議論との比較は、彼らの共通の傾向を素描するのにわれわれの助けとなるだろう。

スヴォーロフはこう書いている、「世界過程を規制している諸法則の段階のなかで、特殊なかつ複雑なものは一般的なかつ単純なものに帰着する、――そこでこれらすべての法則は、普遍的な発展法則――力の経済の法則に従属する。この法則の本質は、あらゆる力の系は、そこで支出がより少なければ少ないほど、蓄積がより多ければ多いほど、

また、支出が蓄積により役だてば役だつほど、それだけ多く保存と発展との能力をもつ、ということにある。昔から客観的合目的性の観念を喚起してきた動的平衡の諸形態（太陽系、地上の諸現象の循環、生命過程）は、まさにそれらに内属するエネルギーの貯蔵と蓄積のおかげで、――それらの内的経済のおかげで、形成され発展している。力の経済の法則は、すべての発展――無機的な発展、生物学的な発展、および社会的な発展――の統一しかつ規制する原理である」（二九三ページ、イタリック体〔本巻では傍点〕は著者）。

いちじるしく容易に、わが「実証主義者たち」や「実在論者たち」は「普遍的法則」をつくりだすことよ！　ただ残念ながら、これらの法則も、オイゲン・デューリングが同じように容易にかつ急速につくりだした諸法則よりもすこしもよくない。スヴォーロフの「普遍的法則」は、デューリングの普遍的法則と同じように無内容な、高慢な空文句である。この法則を、著者があげている三つの領域のなかでの最初の領域、すなわち無機的発展に適用しようとしてみるがよい。諸君は、エネルギーの保存と転化の法則以外には、どのような「力の経済」をもここに適用するのに、しかもおまけに「普遍的に」適用するのに成功しない、ということがわかるだろう。だが、「エネルギーの保存」の法則を著者はすでにべつの脇へどけて、すでにさきに（二九二ページ）特殊法則としてこれをあげた。* この法則以外には無機的発展の領域になにがのこされるだろうか？　エネルギーの保存と転化の法則を「力の経済」の法則に変形する（「完全なものにする」）ことを著者にゆるした、その補足、または複雑化、または新しい発見、または新しい事実はどこにあるのか？　そのような事実または発見はなにもないし、またスヴォーロフはそれらについてほのめかしさえしていない。彼はたんに――トゥルゲーネフのバザーロフが言ったように、もったいぶるために――ペンをふるい、「実在＝一元論哲学」（二九二ページ）の新しい「普遍的法則」をふりまわしただけである。われわれの手並みを見てください！　どうしてわれわれがデューリングより悪いことがありましょうか？　と。

＊　エネルギーの保存と転化の法則の発見(注)をスヴォーロフが「エネルギー論の根本命題の確立」（二九二ページ）と呼んでいるのは特徴的である。マルクス主義者のつもりでいるわが「実在主義者」は、俗流唯物論者ビュヒナーとその一派も弁証法的唯物論者エンゲルスも、この法則を唯物論の基本命題の確立とみなしたということを、聞いたことがあるだろうか？　このちがいがなにを意味するかを、わが「実在主義者」は考えたことがあるだろうか？　おう、いな、彼はただ流行のまねをしてオストヴァルドをくりかえした、そしてこ

れがすべてである。難点はまさに、このような「実在論者たち」が流行に屈したことにある、これに反して、エンゲルスは、たとえば彼にとって新しいエネルギーという用語を自分のものにし、それを一八八五年（『反デューリング論』第二版への序文）と一八八八年（『フォイエルバッハ論』）でつかいはじめたが、しかし「力」や「運動」の概念と同等に、それらと交互につかいはじめたのであり、エンゲルスは、新しい用語法を自分のものにすることによって、その唯物論を豊富にすることができたのに。「実在論者」やその他の混乱家たちは、新しい用語をとらえるにあたって、唯物論とエネルギー論とのちがいに気がつかなかったのだ！

発展の第二の領域――生物学の領域をとってみよう。生存闘争と淘汰による生物体の発展にあたって、ここで普遍的なのは力の経済の法則なのか、または力の浪費の「法則」なのか？　なに、たいしたことはない！　「実在＝一元論哲学」にとっては、普遍的法則の「意味」をある領域ではこれこれに理解し、他の領域では別様に理解することが、たとえば、下等生物からの高等生物の発展として理解することができる。このことによって普遍的法則が空文句になってもかまわない、――そのかわりに「一元論」の原理は守られているのだ。ところで、第三の（社会的）領域にとっては、「普遍的法則」を第三の意味に、生産力の発展として理解することができる。なんでも好きなものをそのもとに包摂できるからこそ、「普遍的法則」なのである。

「社会科学はまだ若いというものの、――それはすでに強固な基礎と完成した一般化とをもっている。一九世紀にそれは発展して理論的頂点にまで達した、――そしてこのことがマルクスの主要な功績をなしている。彼は社会科学を社会的理論の段階にまで高めた……」。マルクスは社会主義を空想から科学に転化させた(注)、とエンゲルスは言ったが、スヴォーロフにとってはこれでは不足している。もしもわれわれが科学から（だがマルクス以前に社会科学があったのだろうか？）理論を区別するならば、もっと強力であろう、――区別することが無意味なものになっても、なにもかまいはしないのだ！

「……社会動力学の基本法則によれば生産力の進化が経済的ならびに社会的発展の全体の規定原理となるのであるが、その社会動力学の基本法則は確立された。しかし、生産力の発展は労働の生産性の成長に、エネルギーの支出の相対的減少と蓄積の増大に照応している……」（見たまえ、「実在＝一元論の哲学」がどんなに成果のあがるものかを。マルクス主義の新しい、エネルギー論的基礎づけがあたえられたのだ！）……「これが経済学の原理である。このようにしてマルクスは社会理論の基礎に力の経済の原理をおいたのである……」。

この「このようにして」はじつに比類なきものだ！　マルクスには経済学があるのだから、それだから「経済」ということばをかみこなして、かみこなしてできたものを「実在＝一元論の哲学」と呼ぶことにしよう！

いな、マルクスはその理論の基礎に力の経済の原理といったものをなにもおきはしなかった。これは、オイゲン・デューリングの月桂冠がねたましくてねむれない連中が考えだした愚論である。マルクスは生産力の成長という概念にまったく正確な規定をあたえ、この成長の具体的過程を研究した。だが、スヴォーロフは、マルクスが分析した概念をあらわすために新しいことばを考えだし、しかも非常にへたくそに考えだしたので、事態をもつれさせるだけであった。というのは、「力の経済」とはなにを意味するのか、それをどのように測定するのか、この概念をどのように適用するのか、どんなに正確なかつ規定された事実がそれにあてはまるか、——このことをスヴォーロフは説明しなかったし、またこのことを説明できない、というのは、これは混乱なのだから。そのさきを聞こう。

「……社会経済のこの法則は社会科学の内的統一の原理であるばかりでなく」（ここでなにかを理解されますか、読者諸君？）、「社会理論と存在の一般的理論とのあいだの結びつきの環でもある」（二九四ページ）。

そのとおり、そのとおり。「存在の一般的理論」は、哲学的スコラ学の多数の代表者たちによってきわめて種々の形式で何度も発見されたのちに、エス・スヴォーロフによってあらためて発見された。新しい「存在の一般的理論」をもつロシアのマッハ主義者諸君よ、おめでとう！　われわれは、彼らがつぎの彼らの集団的労作をこの大発見の基礎づけと発展とに全面的にささげることを期待しよう！

わが実在論哲学または実在＝一元論の哲学の代表者たちによってマルクスの理論がどのように叙述されているかは、つぎの例からわかる。「一般に人々の生産力は発生的段階を形成している」。（あーあ！）「そして、人々の労働エネルギー、人間に服従する自然力、文化的に変化された自然、および生産技術を構成する労働用具からなりたっている。……労働過程にかんしてはこれらの力は純粋に経済的な機能をはたす。それらの力は、労働エネルギーをたくわえ、このエネルギーの支出の生産性をたかめる」（二九八ページ）。生産力は労働過程にかんしては経済的機能をはたす！　これは、生活力は生活過程にかんしては生活機能をはたす、というのとまったく同じことだ。これは、マルクスの叙述ではなく、ありそうもないことばのごみでマルクス主義をよごすものである。

スヴォーロフの論文におけるこうしたごみのすべてをか

ぞえあげることはできない。「階級の社会化は人々と彼らの所有とにたいする階級の集団的権力の成長のうちに表現される」（三一三ページ）。……「階級闘争は社会の諸勢力のあいだの釣合の諸形態を確立することをめざしている」（三二二ページ）。……社会的不和、敵対、および闘争は、本質上、否定的な、反社会的な現象である。「社会の進歩は、その基本内容についていえば、人々の社会性、社会的結合の成長である」（三二八ページ）。このような平凡なことのよせあつめで何巻もの本をみたすことができる、――そして、ブルジョア社会学の代表者たちは、こうしたもので何巻もの本をみたしている。だがしかし、これをマルクス主義の哲学といつわることは――これはすでにとほうもないことだ。スヴォーロフの論文がマルクス主義の通俗化の試みだとすれば――これをとくにきびしく裁くことはできまい。著者の意図はよいが、その試みは失敗である、ということをだれでもが認めるだろう。そしてそれだけのことだ。だが、マッハ主義者のグループがこんなものを「社会哲学の基礎」と名づけてわれわれに提供しているときには、ボグダーノフの哲学書のなかにも同じようなマルクス主義の「発展」のさせかたが見いだされるときには、不可避的に、反動的認識論と社会学における反動的努力とのあいだにわかちがたい連関があるという結論がでてくるのである。

四　哲学における諸党派と哲学的愚物

まだのこっていることは、マッハ主義の宗教にたいする関係の問題を検討することである。だが、この問題は、一般的に、哲学に党派があるかどうか、そして哲学における無党派性とはどういう意義をもっているか、という問題にひろがってゆく。

これまでの叙述の全体をつうじて、われわれがふれたあらゆる認識論上の問題において、新しい物理学によって提起されたあらゆる哲学上の問題において、われわれは唯物論と観念論の闘争をあとづけてきた。山のような新しい術語の小細工のかげに、博学ぶったスコラ学のごみのかげに、われわれはつねに、例外なしに哲学上の問題の解決の二つの基本的な路線、二つの基本的な方向を見いだしたのであった。自然、物質、物理的なもの、外界を第一次なものと認め、意識、精神、感覚（現代に普及している術語によれば、経験）、心理的なもの、等々を二次的なものとみなすかどうか、――これこそ、事実上いまもひきつづいて哲学者を二大陣営にわけている根本問題である。この領域に見

られる幾千、幾万の誤謬と混乱の源泉は、まさしく用語や、定義や、スコラ的技巧、ことばの小細工の外面に気をとられて、そのかげにあるこの二つの基本的な傾向を見おとすことにある（たとえば、ボグダーノフは、彼が「自然」および「精神」という「形而上学的な」——おわかりか——概念のかわりに、物理的なものと心理的なものという「経験的な」概念を採用したという理由で、自分の観念論を承認しようとしない。ことばをかえただけのことだ！）。

　マルクスとエンゲルスの天才は、まさに彼らが、きわめて長い期間をつうじて、ほとんど半世紀にわたるあいだ、唯物論を発展させ、哲学における一つの基本的方向を前進させ、すでに解決ずみの認識論上の諸問題のくりかえしにとどまらないで、このほかならぬ唯物論を社会科学の領域に一貫して適用し——そしていかに適用すべきかをしめし——、哲学における「新」路線を「発見」し、「新」方向を発明しよう、等々の無数の試みが、ごみ、たわごと、大げさな、思いあがったちんぷんかんぷんとして容赦なく一掃したことにあった。このような試みがたんなる口さきだけのものであること、哲学上の新「イズム」についてのスコラ的遊戯、奇巧をこらした小細工による問題の核心の塗りかくし、認識論上の二つの根本的方向のあいだの闘争を理解し、また明瞭にあらわす能力の欠如、——これらこそ、マルクスとエンゲルスが、その活動の全期間をつうじて追及し駆除したものであった。

　われわれは、ほとんど半世紀にわたるあいだ、と言った。事実、すでに一八四三年に、マルクスがようやくほんとうのマルクスになりつつあったころ、つまり、科学としての社会主義の創始者、それ以前の唯物論のいっさいの形態よりも、はるかに内容に富み、くらべものにならないほどに首尾一貫したところの現代唯物論の創始者になりつつあったころ、——その当時にマルクスは、はやくも哲学における根本的路線をおどろくべき明瞭さで指摘したのである。K・グリューンは、一八四三年一〇月二〇日付のマルクスのフォイエルバッハにあてた手紙を引用しているが、そのなかでマルクスは、フォイエルバッハにむかって、『独仏年誌』[き]のためにシェリング反駁の論文を書くようにすすめている。マルクスはこう書いている、このシェリングは、従来のあらゆる哲学的流派を包みこみのりこえたと僭称している空虚なほらふきである。「彼（シェリング）は、フランスのロマン主義者と神秘主義者にむかっては、私は哲学と神学との結合である、と、フランスの唯物論者にむかっては、私は肉体と理念の結合である、と、フランスの懐疑論者にむかっては、私は教条主義の破壊者である、とさけんでいる」。懐疑論者が、ヒューム主義者と称していよ*

うと、カント主義者と称していようと（あるいは二〇世紀においてマッハ主義者と称していようと）、いずれの場合にも、唯物論と観念論の双方の「独断論」に反対してわめきたてるということを、マルクスは当時すでに認めていた。そして、彼は、千をもってかぞえるみじめな哲学的小体系のどの一つの方向にもそれてゆくことなしに、フォイエルバッハをへて、観念論に反対する唯物論的な道にただちにたつことができたのであった。三〇年ののちにマルクスは、『資本論』第一巻第二版への後書きのなかで、同じように明瞭かつ明確に、自分の唯物論をヘーゲルの観念論、すなわち最も首尾一貫した、最も発達した観念論に対置するとともに、コントの「実証主義」を軽蔑的な態度で拒否し、またヘーゲルを粉砕したとうぬぼれながらそのじつカントとヒュームの前へヘーゲル的誤謬のくりかえしに逆もどりしている同時代の哲学者たちを、みじめな亜流であると宣言している。一八七〇年六月二七日付のクーゲルマンへの手紙のなかでも、マルクスは、「ビュヒナー、ランゲ、デューリング、フェヒナー等々」が、ヘーゲルの弁証法を理解することができないで、ヘーゲルを蔑視しているという理由で、彼らを同じように軽蔑的な態度であしらっている。** 最後に、『資本論』その他の著作のなかにあるマルクスの個々の哲学的発言をとってみれば、つねにかわらない一つの基本的主題を見いだすであろう。すなわち、唯物論を強く主張し、あらゆるあいまいさ、あらゆる混乱、観念論へのあらゆる逸脱を軽蔑をもって嘲笑することがそれである。マルクスの哲学的発言は、すべて、この二つの根本的対立物をめぐってなされている。――教授ふうの哲学の見地からすれば、まさにこの「狭さ」と「一面性」とがその欠点である。事実は、このように、唯物論と観念論を和解させようというどっちつかずの諸計画を顧慮しようとしなかったところに、するどく明確な哲学上の道を前進していったマルクスの最大の功績があるのである。

* カール・グリューン『ルードヴィヒ・フォイエルバッハ――その文通、遺稿ならびにその哲学的性格発展からみた――』、第一巻、ライプチヒ、一八七四年、三六一ページ。

** 実証主義者ビーズリー（Beesley）について、マルクスは一八七〇年一二月一三日の手紙にこう言っている、「ビーズリー教授はコント主義者であり、そのためにいきおい各種の気まぐれ（crotchets）を主張する義務があるわけだ」。これと、エンゲルスが一八九二年にハックスリふうの実証主義者たちについてくだした評価とを比較せよ［全集、第二二巻、二九九―三〇二ページ参照］。

エンゲルスは、完全にマルクスの精神にたち、またマルクスと密接に協働しながら、そのすべての哲学的労作のなかで、あらゆる問題について唯物論的路線と観念論的路線

とを、簡潔に、明白に対置している。そして、唯物論と観念論との「一面性」を「のりこえ」て、新路線——「実証主義」であろうが、「実在論」であろうが、その他なんらかの教授ふうの山師議論であろうが——を宣言しようという限りのない骨折りなどは、一八七八年にも、一八八八年にも、一八九二年にも(六)、まじめに相手にしなかった。エンゲルスは、デューリングにたいするその全闘争を、まったく唯物論の一貫した適用というスローガンのもとにおこない、唯物論者デューリングを、問題の核心をことばで塗りかくし、空文句をもてあそび、観念論への譲歩、観念論の立場への移行をあらわすような議論の仕方をしているというかどで、非難したのである。最後まで一貫した唯物論か、それとも哲学的観念論のうそと混乱か、そのどちらかである、——これが、『反デューリング論』の各パラグラフにおいてあたえられている問題提起であって、すでに反動的な教授式の哲学のためにそこなわれた脳の持主だけが、このことに気づかずにいられたのである。そして、著者の手で最後に校閲され増補された『反デューリング論』の最後の序文が書かれた一八九四年にいたるまで、エンゲルスは、新しい哲学と新しい自然科学の双方をみまもりつづけながら、彼の明瞭な、確固たる立場を昔ながらの断固たる態度で主張しつづけ、新しい体系や小体系のごみをはきすてたのであった。

　エンゲルスが新しい哲学をみまもっていたことは、『フォイエルバッハ論』によって知られる。一八八八年の序文には、イギリスやスカンディナヴィアにおけるドイツ古典哲学の復興のような現象についてまで述べられている。だが、支配的な新カント主義やヒューム主義については、エンゲルスは、(この書物の序文でも、また本文でも)最も極端な侮蔑のことばしかもちあわせていない。ドイツとイギリスの流行の哲学がカント主義とヒューム主義との古い前ヘーゲル的誤謬をくりかえしているのを目撃したエンゲルスが、偉大な観念論者かつ弁証法学者が、ちっぽけな観念論的かつ形而上学的な迷妄を見ぬく助けとなるであろうと考えて、(イギリスとスカンディナヴィアにおける)ヘーゲルへの方向転換から(七)さえなにかよい結果を期待することをためらわなかったことは、まったくあきらかである。

　エンゲルスは、ドイツにおける新カント主義やイギリスにおけるヒューム主義の多数の色合の考察に深入りしないで、それらが唯物論から基本的に逸脱したことを門前ばらいをくわせるかのように論駁する。エンゲルスは、どちらの学派の傾向もみな「学問上での一歩後退」であると宣言する。そして、彼は、これらの新カント主義者やヒューム主義者——彼らのうち、たとえばハックスリを、エンゲル

スは知らないはずがなかった——のうたがいもなく「実証主義的な」傾向、今日流行の用語の観点から、うたがいもなく「実在論的な」傾向を、どう評価しているだろうか？ 無数の混乱屋どもを魅惑した、そしていまも魅惑している「実証主義」と「実在論」を、エンゲルスは、最もよい場合でも、唯物論をこっそりひきいれながら、公衆のまえではそれを罵倒し否認する俗物的なやりかただ、と宣言している！ 最大の自然科学者であり、マッハ、アヴェナリウスとその一派よりはくらべものにならないほど実在主義的な実在論者、実証的な実証主義者であるT・ハックスリにたいするこのような評価についてほんのすこしでも考えてみれば、「最新の実証主義」または「最新の実在論」等々にたいする一団のマルクス主義者の今日の熱中を、エンゲルスが見たらどんなに軽蔑的な態度であつかったであろうかを理解するのに十分である。

マルクスとエンゲルスは、哲学において終始党派的であり、ありとあらゆる「最新の」流派のうちに、唯物論からの逸脱と観念論および信仰主義にたいする過度の寛容とをあばきだすことができた。だから、彼らはハックスリを、もっぱら唯物論の一貫性という観点から評価したのであった。だから、彼らは、フォイエルバッハが、唯物論を終りまでつらぬかなかったことで、——個々の唯物論者がおかした誤りを理由に唯物論を放棄したことで、——宗教を更新しまたは新宗教をあみだす目的で宗教とたたかったことで、——社会学の領域では観念論的空文句を脱却しえず、唯物論者になることができなかったことで、彼を責めたのであった。

そして、J・ディーツゲンは、弁証法的唯物論を叙述するにあたってどれほどの部分的誤謬をおかしたにせよ、彼の先生たちのこの最も偉大な、そして最も貴重な伝統を、十分に評価し、それを見ならったのである。J・ディーツゲンは、その唯物論からの不器用な逸脱によって多くの罪をおかしたが、しかしけっして唯物論から原則的に分離したり、「新しい」旗じるしをかかげたりしようとはしなかった。決定的な瞬間には、彼はつねに確固として、またきっぱりと声明した、自分は唯物論者であり、われわれの哲学は唯物論哲学である、と。わがヨゼフ・ディーツゲンはただしくもこう言っている、「すべての党派のうちで、最もいとうべきものは中間の党派である。……政治において諸党派がますます二つの陣営に結集してゆくように、……科学もまた二つの基本的部類（Generalklassen）にわかれる。すなわち、*一方には形而上学者、他方には形而下学者（フィジカー）または唯物論者である。唯心論者、感覚論者、実在論者、等々の、ありとあらゆる名前の中間項、調停しようと欲し

ている山師どもは、途中でどちらかの思潮にながれこんでしまう。われわれは、断固たること、明瞭なことをめざしてすすむ。観念論者と自称している**のは、反動的な非開化主義者たち（Retraiteblāser）である。そして、唯物論者というのは、人間の知性を形而上学的な魔術から解放することにつとめているすべての人々のことでなければならない。……この二つの党派を固体と液体にたとえれば、その中間にあるのは粥のようなものである」***。

＊　ここでも、不手際な、不正確な表現がもちいられている。「形而上学者」というかわりに、「観念論者」というべきであった。J・ディーツゲン自身、ほかの箇所では形而上学者を弁証法論者に対立させている。

＊＊　J・ディーツゲンがすでに自分の誤りを訂正して、唯物論者の敵の党派がなにであるかを、いっそう正確に説明していることに注意せよ。

＊＊＊　一八七六年に書かれた論文「社会民主主義の哲学」を見よ。『哲学小論文集』、一九〇三年、一三五ページ。

まったくだ！　「実在論者」等々は、そして「実証主義者」、マッハ主義者、等々もそのなかにはいるが、これらはすべてみじめな粥であって、あらゆる個々の問題について唯物論的流派と観念論的流派とを混乱させる、哲学上のいやしむべき中間党派である。哲学におけるこの二つの根本的流派からのがれようとする試みは、「調停しようと欲している山師ざた」以外のなにものでもない。

観念論哲学の「科学的坊主主義」がほんものの坊主主義への入口にすぎないことを、J・ディーツゲンはいささかもうたがわなかった。彼はこう書いている、「科学的坊主主義は、宗教的坊主主義を応援しようと真剣につとめている」（前掲書、五一ページ）。「主として認識論の領域が、人間精神の誤解が」この両方の坊主主義がその「卵をうみつけるしらみの巣（Lausgrube）になっている」。「『理想の財宝』について論じたて、こじつけの（geschraubter）観念論をもって人民を愚弄する、学位をもった従僕ども」（五三ページ）――これがJ・ディーツゲンの眼にうつった哲学教授たちの姿であった。「神様の対極が悪魔であるように、教壇の坊主（Kathederpfaffen）にたいして正反対のものは唯物論者である」。唯物論の認識論は、「宗教的信仰とたたかうための万能の武器」（五五ページ）、――しかもたんに「坊主どもの悪名のたかい、本式の、普通の宗教」にたいするばかりでなく、「また頭がもうろうとなった（benebelter）観念論者たちの最も純粋な、最も崇高な教授ふうの宗教」（五八ページ）にたいする万能の武器なのである。

ディーツゲンは、自由思想家的教授連中の「中途はんぱさ」よりは、むしろ「宗教的誠実」のほうをえらぶ気でい

た（六〇ページ）。――そこにはとにかく「体系があり」、理論と実践とをひきさかないまるごとの人間たちがいるからである。教授諸氏にとっては、「哲学はなんらの科学ではなく、社会民主主義にたいする防衛手段である」（一〇七ページ）。「『哲学者』をもって自称する人々、教授や私講師たちは、外見上の自由思想にもかかわらず、みな多かれすくなかれ迷信に、神秘説にとらわれている。……そして、社会民主主義に対抗して単一の……反動的集団を形づくっている」（一〇八ページ）。「そこで、いかなる宗教上・哲学上のたわごと（Welsch）にもまどわされずに、ただしい道をすすむことができるためには、邪道中の邪道、（der Holzweg der Holzwege）すなわち哲学を研究しなければならない」（一〇三ページ）。

さて、いま哲学上の党派の見地から、マッハ、アヴェナリウスおよびその学派を見てみよう。おやおや、これらの諸君は、自分たちの無党派性をほこっている。そして、もし彼らが対極をもっているとすれば、それはただ一つ、ただ……唯物論者だけである。すべてのマッハ主義者のすべての著作を赤い糸のようにつらぬいているものは、唯物論と観念論「よりも上に高まり」、この「古くさくなった」対立をのりこえたという、おろかな自負である。だが実際には、この仲間の全体は、一分ごとに観念論にふみこんでおり、唯物論との不断の、不屈の闘争をおこなっているのである。アヴェナリウスとかいった人たちの洗練された認識論上のこじつけが、教授ふうの思いつきであり、「自分自身の」哲学的小宗派をつくろうとする試みであることにかわりはないが、実際には、現代社会の諸思想、諸流派の闘争の全体的環境のなかでは、これらの認識論上の小細工の客観的役割はただ一つ、観念論と信仰主義への道をきよめ、それらに忠実に奉仕することである。ウォード流のイギリスの唯心論者たちも、唯物論と闘争しているというのでマッハをほめたたえているフランスの新批判主義者たちも、ドイツの内在論者たちも、みな経験批判論者たちの小学派にしがみついているが、これは、実際に、偶然ではない！　J・ディーツゲンの「信仰主義の学位をもった従僕」という公式は、マッハ、アヴェナリウスおよびその全学派にたいして、まさに的を射ているのである。*

* 反動的ブルジョア哲学の広範に普及している諸思潮が、いかにマッハ主義を実際に利用しているかについて、つぎに、いま一つ実例をあげよう。おそらく最新のアメリカ哲学の「最近の流行」は、「プラグマティズム」（ギリシア語のプラグマ――行動、行為からできたことば。すなわち、行為の哲学）である。哲学の諸雑誌は、おそらくほかのなによりも多くプラグマティズムについて論じている。プラグマティズムは、唯物論と観念論の双方の形而上学を嘲笑し、経験を、そ

して経験だけを称揚し、実践を唯一の基準と認め、一般に実証主義的思潮をひきあいにだし、とくにオストヴァルド、マッハ、ピアスン、ポアンカレ、デューアンに、科学は「実在の絶対的な写し」ではないということに、拠りどころをもとめており、そして……このすべてから、実用上の目的のために、ただ実用のためだけに、いかなる形而上学にもたよらずに、経験の限界をすこしもこえることなしに、首尾よく神をみちびきだしているのである（ウィリアム・ジェイムズ『プラグマティズム。若干の古い思考方法にたいする新しい名称』、ニューヨークおよびロンドン、一九〇七年、とくに五七および一〇六ページ、参照）。唯物論の見地からはマッハ主義とプラグマティズムとの相違は、経験批判論と経験一元論との相違と同じくらいにとるにたりない、第十義的なものである。ためしに、ボグダーノフの真理の定義とプラグマティズムのそれとをくらべてみるがよい。「プラグマティストにとって真理とは、経験において一定の作業価値（working-values）をもつあらゆる種にたいする類概念である」（前掲書、六八ページ）。

マッハ主義とマルクス主義とを「和解させ」ようとくわだてたロシアのマッハ主義者たちの不幸は、まさに彼らがひとたび反動的哲学教授たちを信頼し、そしてこれを信頼したが最後、斜面をころげおちてしまったことにある。マルクスを発展させ補足する各種の試みをあみだしたやりかたは、はなはだ素朴なものであった。オストヴァルドを読み、オストヴァルドを信じ、オストヴァルドを受け売りし、これをマルクス主義と名づける。マッハを読み、マッハを信じ、マッハを受け売りし、これをマルクス主義と名づける。ポアンカレを読み、ポアンカレを信じ、ポアンカレを受け売りし、これをマルクス主義と名づけるのだ！　化学、歴史、物理学の専門分野ではきわめて貴重な仕事をはたすことのできるこれらの教授たちのただ一人をも、いったん話が哲学のことになったら、ただの一語でも信じてはならない。なぜか？　事実にかんする専門研究の分野ではきわめて貴重な仕事をすることのできる経済学の教授のただ一人をも、いったん話が経済学の一般理論のことになったら、ただの一語でも信じてはならないのと、同じ理由によってである。というのは、経済学の一般理論は、近代社会では、認識論と同じように党派的な科学だからである。だいたいにおいて、経済学の教授たちは資本家階級の学識のある番頭以外のなにものでもなく、そして哲学の教授たちは、神学者の学識のある番頭以外のなにものでもない。

このどちらの場合にもマルクス主義の任務は、これらの「番頭」のなしとげた業績を摂取し作りなおす能力をやしなうこと（たとえば、これらの番頭の著作を利用することなしには、諸君は新しい経済現象の研究の領域で一歩もふみだすことはできないであろう）、――それと同時にまた、

彼らの反動的傾向を切りすてる能力、自分自身の路線をすすみ、われわれに敵対する諸勢力と諸階級の全戦線とたたかう能力をやしなうことである。反動的教授哲学のうしろを奴隷的に追っているわが国のマッハ主義者たちに欠けているのは、まさにこの能力である。『〔マルクス主義哲学「についての」〕概説』の著者たちを代表してルナチャルスキーはこう書いている「あるいはわれわれはあやまっているかもしれないが、しかしわれわれは探求しているのである」と。諸君が探求しているのではなくて、諸君が探究されていること、これが困ったことなのだ！　諸君が諸君の、すなわちマルクス主義的な（というのは、諸君はマルクス主義者のつもりでいるのだから）観点から、ブルジョア哲学の流行のあらゆる移りかわりをとりあげているのではなくて、この流行のほうが諸君に近づき、きょうはオストヴァルドふうに、あすはマッハふうに、あさってはポアンカレふうにと、観念論の風味をつけたその新しいまがいものを、諸君におしつけているのである。諸君が素朴にも信じこんでいるこれらの愚かしい「理論的」小細工（「エネルギー論」や、「要素」、「投入作用」等をもってする）は、狭い、ちっぽけな小学派の限界内にとどまっている。しかし、これらの小細工の思想的および社会的な傾向は、たちまちウォード派や、新批判論者たちや、内在論者たちや、ロパーチン派や、プラグマティストたちによってとりあげられて、その役目をはたすのである。経験批判論や「物理学的」観念論にたいする熱中は、新カント主義や「生理学的」観念論にたいする熱中と同じように急速に消えさるけれども、信仰主義は、哲学的観念論の利益をはかって自分の小細工を幾千とおりにも変化させながら、このような熱中のおのおのから獲物をえているのである。

宗教にたいする態度と自然科学にたいする態度とは、ブルジョア的反動が経験批判論を現実にこのように階級的に利用していることの、すぐれた例証である。

第一の問題をとりあげてみよう。ルナチャルスキーが、マルクス主義哲学に反対する共同著作のなかで、「最高の人間能力の神化」や「宗教的無神論」*等々にまで話をもっていったのは偶然だった、と諸君は考えていないだろうか？　もし諸君がそう考えているなら、それはまったくロシアのマッハ主義者たちが、ヨーロッパにおけるマッハ主義者の全思潮について、またこの思潮の宗教にたいする態度について、公衆にあやまった情報をあたえたからにほかならない。この態度は、マルクス、エンゲルス、J・ディーツゲンの態度、いなフォイエルバッハの態度にさえ、全然似たところがないばかりか、その正反対のものであって、経験批判論は「有神論にも無神論にも反対しない」（『純粋

経験の哲学への入門』）というペッツォルトの声明、または「宗教的意見は私事である」（フランス語訳、四三四ページ）というマッハの声明をはじめとして、マッハをほめたたえ、そしてマッハからほめたたえられているコルネリウスや、ケーラスや、いっさいの内在論者たちのおおっぴらな信仰主義、おおっぴらな黒百人組主義にいたるまで、みなそうなのである。この問題における哲学者の中立は、それだけですでに信仰主義への屈従である。そして、マッハとアヴェナリウスは、彼らの認識論の出発点のためにこのような中立をのりこえていないし、のりこえることができないのである。

＊ 『〔マルクス主義哲学「についての」〕概説』、一五七、一五九ページ。『ザグラニーチナヤ・ガゼータ』(二)では、この同じ著者は「その宗教的意義における科学的社会主義」（第三号、五ページ）について語っており、また『オブラゾヴァーニエ』(三)、一九〇八年、第一号、一六四ページでは、あからさまにこう書いている、「久しいまえから新しい宗教が私のうちに成熟しつつある……」と。

もしひとたび諸君が、感覚においてわれわれにあたえられている客観的実在を否定するならば、諸君はすでに信仰主義に対抗するあらゆる武器をうしなったことになる。なぜなら、諸君はすでに不可知論または主観主義にころがりおちてしまったのだが、信仰主義に必要なのはただこのことだけだからである。もし感性的な世界が客観的実在であるならば、――それ以外のいかなる「実在」または疑似実在（神は「実在的概念」であると言明している内在論者たちの「実在論」を、バザーロフが信じたことを思いおこせ）にたいしても、扉がとじられたことになる。もし世界が運動する物質であるならば、それをこの運動、この物質の運動の無限に複雑な、細部にわたる現われと分岐とについて、この物質を無限に研究することができるし、また研究しなければならないが、しかしこの物質以外には、「物理的なもの」、だれでもが知っている外界以外には、なにものも存在できないのである。そして、唯物論にたいする敵意、唯物論者にたいする誹謗の雨――これらすべては文明化した民主的ヨーロッパで日常茶飯事である。これらすべては今日までもつづいている。このすべてを、ロシアのマッハ主義者たちは公衆からかくしている。彼らは、マッハ、アヴェナリウス、ペッツォルトの一派の唯物論にたいする攻撃と、フォイエルバッハ、マルクス、エンゲルス、J・ディーツゲンの唯物論擁護の言明とを対比することさえ、ただの一度もこころみなかったのである。

しかし、マッハとアヴェナリウスの信仰主義にたいする態度を「かくしておい」ても、なんの役にもたたないであ

ろう。事実はみずから語るものである。どれほど必死に努力したところで、これらの反動教授たちは、ウォード、新批判論者、シュッペ、シューベルトーゾルデルン、ルクレール、プラグマティスト、等々の接吻によって彼らが釘づけにされたあの曝し柱から、身をひきはなすことはできないであろう。そして、いま列挙した人々の哲学者および教授としての影響力、「教養のある」、すなわちブルジョア的な公衆のあいだでの彼らの思想の普及度、彼らがつくりだした専門文献は、マッハとアヴェナリウスの特殊な小学派よりも一〇倍も広範で豊富である。この小学派はしかるべき人々に奉仕しているのだ。この小学派はしかるべきやりかたで利用されているのだ。

ルナチャルスキーがそこまで身をおとした恥ずべき事態は、例外的なものではなくて、ロシアとドイツの両国の経験批判論の産物である。この事態を、著者の「よい意図」や、彼のことばのもつ「特殊の意味」で弁護することはできない。もしそれが、あからさまな普通の意味、すなわち端的に信仰主義的な意味をもっているのだったら、われわれはこの著者を相手に議論などはじめなかったであろう。なぜなら、そのような言明を見て、アナトリー・ルナチャルスキーをピョートル・ストルーヴェとまったく同等の人物とみなさないマルクス主義者は、きっと、一人もいないだろうからだ。もしそうみなしていないとしても、（そしてまだそうはみなしていないが）それはもっぱら、同志的な闘争のための基盤がまだあるかぎりは、われわれがこの「特殊な」意味を認めてたたかっているからである。ルナチャルスキーの言明の恥ずべきところは、まさに彼が彼自身の「よい」意図にこのような言明をむすびつけることができた点にある。彼の「理論」の害毒は、まさにこの理論が、善良な意図を実現しようとしてこのような手段、あるいはこのような結論を容認していることにこそある。不幸は、「よい」意図はたかだかカルプやピョートルやシドールの〔各個人の〕主観的な問題であるが、このような言明の社会的意義は無条件的な、あらそう余地のないものであって、どのような留保や説明によっても緩和できないということにこそあるのである。

人はめくらでないかぎり、ルナチャルスキーの「最高の人間能力の神化」と、ボグダーノフのいう、心理的なものによる全物理的自然の「普遍的置換」とのあいだの思想上の近親関係を認めないわけにはゆかない。これはまさしく同じ一つの思想であって、それが一方の場合には主として美学的な観点から、他方の場合には認識論的観点から表現されているのである。「置換」は暗黙のうちにかつ別の側面から問題に近づいてゆき、「心理的なもの」を人間から

切りはなし、そして無限に拡大された、抽象的な、神のように生命のない「心理的なもの一般」を、物理的自然全体に置き換えることによって、すでに「最高の人間能力」を神格化しているのである。ところで、ユシケヴィチの「所与の非理性的流れのなかに」持ちこまれる「ロゴス」は、どうだろうか？

爪一本でもひっかかったら、もうその小鳥はたすからない。ところで、わが国のマッハ主義者たちはみな、観念論に、つまり緩和され洗練された信仰主義にひっかかった。彼らが「感覚」を外界の像とみなすのではなく、特殊の「要素」とみなした瞬間から、それにひっかかったのだ。だれのものでもない感覚、だれのものでもない精神、だれのものでもない意志、――人間の意識が客観的に実在する外界を反映するという唯物論の理論を認めないならば、不可避的にここまでおちこまざるをえないのである。

五　エルンスト・ヘッケルとエルンスト・マッハ

哲学的思潮としてのマッハ主義の自然科学にたいする関係を見てみよう。マッハ主義の全体は、自然科学的唯物論、すなわち、われわれの意識によって反映される外界の客観的実在にたいして圧倒的多数の自然科学者たちがもっている自然発生的な、意識されていない、定式化されていない、哲学的に無意識的な確信を自然科学の「形而上学」と呼びながら、これと終始一貫してたたかっている。しかもわが国のマッハ主義者たちは、この事実を欺瞞的にかくしておき、自然科学者たちの自然発生的唯物論と、はるかにまえから知られており、マルクスとエンゲルスによって何百回も確認された流派としての哲学的唯物論との、不可分の結びつきをあいまいにするか、または混乱させている。

アヴェナリウスをとってみよう。すでに一八七六年に出たその最初の著作『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』で、彼は自然科学の形而上学*、すなわち自然科学的唯物論とたたかっており、しかも、一八九一年に彼自身が認めたように（しかし、自分の見解を「訂正し」はしなかった！）、認識論的観念論の観点からこれとたたかっている。

＊第七九節、第一一四節、その他。

マッハをとってみよう。彼は、一八七二年から、あるいはもっと以前からさえ、一九〇六年にいたるまでかわることなく、自然科学の形而上学とたたかっているが、しかしながらそのさいに、「きわめて多数の哲学者たち」（内在論者をもふくめて）が彼にしたがい、また、彼とともにすす

んだが、彼とともにすすむ「自然科学者はごく少数」でしかなかった、と誠実に告白している（『感覚の分析』、九ページ）。一九〇六年にマッハは、「大多数の自然科学者は唯物論をまもっている」とやはり誠実に告白している（『認識と誤謬』、第二版、四ページ）。

ペッツォルトをとってみよう。一九〇〇年に彼はこう宣言している、「自然科学そのものはまだ、徹頭徹尾（ganz und gar）、形而上学につらぬかれている」。「したがってその『経験』はまず純化されなければならない」（『純粋経験の哲学への入門』、第一巻、三四三ページ）。アヴェナリウスとペッツォルトが、感覚においてわれわれにあたえられる客観的実在のあらゆる承認から「経験」を純化していることを、われわれは知っている。一九〇四年にペッツォルトはこう言明している、「現代の自然科学者たちの機械論的自然観は、本質的には、古代インド人の世界観にまさらない。……世界がおとぎ話の象ににになわれていようと、あるいは――認識論的に実在的と考えられている、したがってたんに比喩的に（bloss bildlich）だけつかわれているのではない――同様におとぎ話的な多数の分子や原子ににになわれていようと、どうでもよいことである」（第二巻、一七六ページ）。

ウィリー――マッハ主義者たちのなかで内在論者との近親関係を恥じるだけのきちんとしたところのある唯一の人――をとってみよう。彼もまた結局は、一九〇五年にこう言明している、「……自然科学もまた、多くの点で、そこからわれわれが解放されなければならない一つの権威である」（『学校知識に反対して』、一五八ページ）。

これらすべては、まったくの蒙昧主義者、最も明々白々たる反動性ではないか。原子、分子、電子等々を客観的に実在的な物質の運動のわれわれの頭脳への近似的にただしい反映とみなすことが、そのうえに世界をになっている象を信じるのとまったく同じだとは！　流行の実証主義の道化服を着かざったこのような蒙昧主義者に内在論者たちが両手でとびついたのは当然である。自然科学者たちが物質（とその粒子）、時間、空間、自然の合法則性、等々、等等の客観的実在性を承認しているというまさにこの点で、自然科学の「形而上学」、自然科学者の「唯物論」に口角泡をとばしてとびかからないような内在論者は一人もいない。「物理学的観念論」をつくりだした、物理学上の新発見よりもずっとまえに、マッハに依拠しながら、ルクレールは「現代自然科学の唯物論的根本特徴（Grundzug）」（『〔バークリとカントによってひらかれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の〕実在論』、一八七九年、第六節の表題）とたたかったし、シューベルト－ゾルデルン

は「自然科学の形而上学」(『認識論の基礎』、一八八四年、第二章の表題)とたたかったし、レームケは自然科学的「唯物論」、この「街頭の形而上学」(『哲学とカント主義』、一八八二年、一七ページ)を打倒した、等々、等々。

そして、内在論者たちはまったく当然にも、自然科学的唯物論の「形而上学性」にかんするこのマッハ主義的観念から率直にしてかつ公然たる信仰主義の結論をひきだした。自然科学がその理論において客観的実在をえがいてみせるのではなく、ただ人間の経験の比喩、記号、形式等々をえがいてみせるにすぎないならば、人類が他の領域のために神等々というようなそれにおとらず「実在的な概念」をつくりだす権利をもつことは、まったくあらそう余地がない。

自然科学者マッハの哲学が自然科学にたいする関係は、キリスト教徒ユダの接吻がキリストにたいする関係に等しい。マッハは、まったく同様に自然科学を信仰主義に売りわたし、そして、事がらの本質上哲学的観念論の側に移行している。マッハが自然科学的唯物論を否認したことは、あらゆる点で反動的な現象である。われわれはこのことを、古い哲学の観点にとどまっている大多数の自然科学者と、「物理学的概念論者たち」との闘争について述べたさいに、十分明瞭に見た。有名な自然科学者エルンスト・ヘッケルを有名な(反動的小市民層のあいだで)哲学者エルンスト・マッハと比較するならば、このことがさらに明白にわかるだろう。

E・ヘッケルの『宇宙のなぞ』がすべての文明国でよびおこした嵐は、一方では、現代社会における哲学の党派性を、他方では、観念論や不可知論にたいする唯物論の闘争のほんとうの社会的意義を、いちじるしく浮彫り的にあばきだした。この書物がただちに各国語に翻訳されて、特別に廉価版で数十万部出版されたことは、この本が「民衆のなかにはいった」こと、E・ヘッケルがただちに自分のがわにひきよせた読者大衆があることを、如実にしめしたのである。この通俗的な小冊子は階級闘争の道具になった。世界各国の哲学と神学の教授たちは、ヘッケルを何千もの調子でしかりとばし、やっつけはじめた。有名なイギリスの物理学者ロッヂは、神をヘッケルから擁護しはじめた。ロシアの物理学者フヴォリソン氏は、ヘッケルに反対する卑しい黒百人組的な小冊子をドイツで出版し、最も尊敬すべき俗物諸氏に、すべての自然科学者がいまや「素朴的実在論」の観点にたっているのではない、ということを保証するためにドイツにいった*。ヘッケルにたいして敵対した神学者は数かぎりない。どんなに激しい悪口でも、御用哲学教授たちが彼にあびせなかったようなものは一つもない**。死んだスコラ学のためにひからびたこのミイラどもの眼が

――おそらく生涯にはじめて――かがやきはじめ、頬がエルンスト・ヘッケルにくわされた頬打ちのためにばら色になっているのを見るのは、愉快である。純粋科学と、みたところ最も抽象的な理論との祭司たちは、ただもう憤怒にうめいている。そして、哲学的野牛ども（観念論者パウルゼン、内在論者レームケ、カント主義者アディッケス、その他、その名は、主よ、なんじの知るところ）のこのすべてのうなり声のなかに一つの基本的主題がはっきり聞きとれる。すなわち、自然科学の「形而上学」反対、「独断論」反対、「自然科学の価値と意義の誇張」反対、「自然科学的唯物論」反対と。彼は唯物論者だ。彼をつかまえろ、唯物論者をつかまえろ、彼は率直に唯物論者となのらないで、公衆をあざむいている、――これこそが、とくに最も尊敬すべき教授諸氏を狂乱にまでいたらせたゆえんのものである。

* オ・デ・フヴォリソン『ヘーゲル、ヘッケル、コシュートと第一二戒律』、一九〇六年、八〇ページ。

** ハインリヒ・シュミットの小冊子『「宇宙のなぞ」をめぐる闘争』（ボン、一九〇〇年）はヘッケルにたいする哲学と神学の教授たちの進撃をかなりうまくえがいている。しかし、この小冊子も現在ではひどく古くさくなってしまった。

そして、この悲喜劇*の全体のなかでとくに特徴的なのは、ヘッケル自身が唯物論を否認し、この呼び名をこばんでいる、という事情である。そればかりではない。彼はあらゆる宗教を拒否しないばかりでなく、自分の宗教（やはりブルガコフの「無神論的信仰」またはルナチャルスキーの「宗教的無神論」のたぐいのもの）を考えだし、原理的に宗教と科学との同盟を主張しつづけている！　問題はどこにあるのか？　どんな「宿命的な誤解」から大さわぎがもちあがったのか？

* 悲劇的要素が今年（一九〇八年）の春、ヘッケルの暗殺未遂事件によって加わった。「犬」、「無神論者」、「猿」等々というようなことばでヘッケルにあいさつする一連の無署名の手紙のあとで、あるきっすいのドイツ人がイェナのヘッケルの書斎へおそろしく大きな石をなげこんだ。

重要なことは、E・ヘッケルの哲学が素朴なものであること、彼に一定の党派的目的が欠けていること、唯物論にたいする支配的な俗物的偏見を顧慮しようと彼が望んでいたこと、宗教にかんする彼の個人的な和解的傾向と提案――これらすべてのことが、彼の小著の一般的精神、自然科学的唯物論が根絶しがたいこと、これとあらゆる御用教授の哲学や神学とが和解しがたいことをそれだけいっそう浮彫り的にしめした、という点にある。ヘッケルは個人的には俗物たちと手を切ろうと望んでいないが、しかし彼が

あれほど確固として素朴な確信をもって叙述していることは、いかなる色合いの支配的な哲学的観念論とも絶対に和解しない。ハルトマンというような人物の最も粗雑な反動的理論から、最新の、進歩的でかつ先進的だと自称する、ペツォルトの実証主義またはマッハの経験批判論にいたるまで、これらすべての色合いは、自然科学的唯物論は「形而上学」である、自然科学の理論や結論に客観的実在性を認めることは最も「素朴な実在論」を意味する、等々といっている点で、すべて一致している。そして、ヘッケルの各ページが平手うちをくわせているのは、まさに、すべての教授式の哲学と教授式の神学のこの「聖なる」学説である。一九世紀末と二〇世紀初頭の圧倒的多数の自然科学者たちがもっている、きちんと定式化されてはいないが、最も堅固な意見、気分および傾向を無条件にあらわしているこの自然科学者は、教授式の哲学が公衆からも自分自身からもかくそうとこころみていたものを、ただちに、やすやすと、率直にしめした。すなわち、ますます広くかつ強くなってゆく一つの基礎があって、哲学的観念論、実証主義、実在論、経験批判論、およびその他の混乱した議論の千一の小学派のあらゆる努力や苦心は、この基礎にぶつかって粉砕される、ということを。この基礎とは、自然科学的唯物論である。われわれの感覚が客観的に実在する外界の像である、という「素朴実在論者たち」(すなわち全人類)の確信は、自然科学者大衆の不断に成長し強化してゆく確信である。

新しい哲学上の小学派の創始者たちの事業、認識論上の新「イズム」の創始者たちの事業は敗北した、——永久に、救いようもなく敗北した。彼らは、自分らの「独創的」小体系をもってもがくかもしれないし、経験批判論者ボグダーノフ……ンスキーと経験一元論者ドブチンスキーとのどちらかがさきに「えっ!」といったかという興味ある論争で若干の崇拝者たちの心をひきつけようと努めるかもしれないし、「内在論者」のように大部の「専門的」文献をつくりさえするかもしれない、——自然科学の発展の進行は、そのすべての逡巡と動揺にもかかわらず、自然科学者の唯物論がきわめて無意識的であるにもかかわらず、きのうは流行の「生理学的観念論」に熱中し、きょうは流行の「物理学的観念論」に熱中するといったことがあるにもかかわらず、すべての小体系とすべての小細工とを脇になげすてて、自然科学的唯物論の「形而上学」をくりかえしくりかえしおしすすめるのである。

ここに、ヘッケルからの一例をあげて、いま述べたことを例解しよう。『生命の不可思議』のなかで著者は一元論的認識論と二元論的認識論とを対照している。最も興味の

ある対照点を引用しよう。

一元論的認識論

三　認識は生理的過程であり、その解剖学的器官は脳である。

四　認識がもっぱらそこで成立する人間の脳の部分は、大脳皮質中の空間的に限定された領域、すなわち、フロネマである。

……………………

五　フロネマは最も完全な発電機であり、その個々の部分であるフロネタは何百万の霊魂細胞（フロネタ細胞）から組成されている。肉体のそれぞれの他の器官の場合と同様に、この精神器官にあっても、活動（「精神」）は、それを組成している細胞の機能の総結果である。

二元論的認識論

三　認識は生理的過程ではなく、純粋に精神的な過程である。

四　認識の器官として機能するかのように思われる人間の脳の部分は、事実上は、精神的過程を現象させる道具にすぎない。

……………………

五　理性の器官としてのフロネマは、自律的に活動するのではなく、その個々の部分器官（フロネタ）とそれを組成する細胞とによって媒介されて、非物質的精神と外界とを関係づけるものにすぎない。人間の理性は高等動物の悟性や下等動物の本能とは絶対に異なったものである。*

諸君は、ヘッケルの著作からのこの典型的な断片によって、彼が哲学的な問題の検討にたちいっていないし、唯物論的認識論と観念論的認識論とを対置することができない、ということがわかるだろう。彼は、すべての観念論的な、もっと広くいって、すべての専門哲学的な小細工を自然科学の観点から嘲笑し、自然科学的唯物論以外の認識論が可能だなどとは、考えることさえゆるさないのである。彼は、唯物論者の観点にたっていることを知らないで、唯物論者の観点から哲学者たちを嘲笑している！

この全能の唯物論にたいする哲学者たちの敵意が無力な

* フランス語訳をもちいた。『生命の不可思議』、パリ、シュライヘル。第一表と第一六表。

ことは明瞭である。われわれはさきに「きっすいのロシア人」ロパーチン氏の批判を引用した。ここに、観念論に和解しがたく敵対している（笑ってはいけない！）最も先進的な「経験批判論者」ルドルフ・ウィリー氏の批判をお目にかけよう。「ヘッケルの一元論はきわめて雑多な混合物である。彼は、エネルギー保存の法則のような確実な自然科学の法則と、……あるスコラ的な実体という伝説や物自体という伝説とを統一して、混沌たるごたまぜをつくりだしている」（『学校知識に反対して』、一二八ページ）。

なにがこのきわめて尊敬すべき「最新の実証主義者」を立腹させたのか？　さよう、彼の先生であるアヴェナリウスのすべての偉大な学説——たとえば、脳は思考の器官ではなく、感覚は外界の像ではなく、物質（「実体」）または「物自体」は客観的実在ではない、等々——が、ヘッケルの観点からみれば、まるっきりの観念論的な寝言であるということを、彼がただちに理解したとすれば、どうして立腹せずにいられようか？　ヘッケルはこういうことを言わなかった。なぜなら、彼は哲学にたずさわっていなかったし、「経験批判論」そのものを知ってはいなかったからである。しかし、R・ウィリーは、ヘッケルの何十万の読者が、マッハとアヴェナリウスの哲学にはきかけられる何十万の唾を意味することが、わからないはずはない。それで

R・ウィリーはまえもって自分の顔をぬぐう、——ロパーチン式に。というのは、一般にあらゆる唯物論に、とくに自然科学的唯物論に反対するロパーチン氏とウィリー氏の論拠の本質は、まったく同じものだから。われわれマルクス主義者たちにとっては、ロパーチン氏とウィリー、ペッツォルト、マッハの諸氏やその一派とのあいだのちがいは、プロテスタントの神学者とカトリックの神学者とのあいだのちがい以上のものではない。

ヘッケルにたいする「戦争」は、われわれのこの見解が客観的実在に照応していること、すなわち、現代社会の階級的本質とその階級的思想傾向に照応していることを証明した。

もう一つ小さな例がある。マッハ主義者クラインペーターは、アメリカで普及しているカール・スナイダーの著書『現代自然科学の世界像』を英語からドイツ語に翻訳した（ライプチヒ、一九〇五年）。この著書は、物理学およびその他の自然科学部門でなされた一連の新発見を明瞭にかつ通俗的に叙述している。そしてこの場合に、マッハ主義者のクラインペーターは、スナイダーの認識論は「不十分」である（前付五ページ）というたぐいのことわり書きのついた序文を、スナイダーにくっつけざるをえなかった。問題はどこにあるのか？　スナイダーが、世界像とは、どの

ように物質が運動するか、また、どのように「物質が思考するか」(前掲書、二八八ページ)ということをしめす画像である、ということをほんの一瞬間でも疑うことをゆるしていない、ということにある。自分のつぎの著作『世界機械』(ロンドンとニューヨーク、一九〇七年)でスナイダーは――紀元前約四六〇―三六〇年に生きていたアブデラのデモクリトスの記念に自分の著書をささげることをほのめかしながら――こう言っている、「デモクリトスはしばしば唯物論の祖先と称されている。それは、今日ではいささか流行はずれの哲学の学派である。それでも、実際には、この世界についてのわれわれの観念における近代の進歩はすべて彼の概念にもとづいているということは、注目するにあたいする。本当のことをいえば(practically speaking)、唯物論的な仮定は物理学的探究ではまったく避けがたい(unescapable)のである」(一四〇ページ)。

「……そうしたいのなら、バークリ監督さまといっしょに、すべては夢だと夢想することもできよう。だが、理想化された観念論の手品がどんなに楽しいにしても、われわれのあいだには、外界の問題についてどう考えようとも、自分たち自身が存在することをうたがうものはまだほとんどいない。もしもうっかりしてあるはずみにわれわれ自身が人格と存在をもつものと仮定するならば、そのときにはわれわれは感覚の六つの門をとおってやってくる現象の全系列をなかにいれることになるのだ、ということをなっとくするのには、自我と非我という鬼火を長くおっかける必要はもはやない。星雲の仮説、光をはこぶエーテル、原子論、およびすべてのこのようなものは、便宜的な『作業仮説』にすぎないかもしれないが、しかし、否定的な証拠がない場合には、これらのものは、おう、寛大な読者よ、諸君が『君』と呼んでいる存在物がこの文章を読んでいる、という仮説と多かれすくなかれ同じ足場にたっているのだ、ということを思いだしてしかるべきである」(三一一―三二ページ)。

自然科学の諸カテゴリーをたんなる作業仮説に帰着させる、マッハ主義のお気にいりの念いりな構成が、大西洋の両岸の自然科学者たちによって、まるっきりのたわごととして笑いものにされるときの、マッハ主義のいたましい運命を思いうかべてもらいたい! ルドルフ・ウィリーが一九〇五年に、生きている敵とたたかうようにデモクリトスとたたかい、このことによって哲学の党派性をみごとに例証し、この党派的な闘争における自分のほんとうの立場をさらにふたたびさらけだしたことは、おどろくべきことだろうか? 彼はこう書いている、「たしかにデモクリトスは、原子と空虚な空間がまったく仮構的な概念であり、た

んなる補助的な役目（blosse Handlangerdienste）をはたすだけであり、しかもただ合目的性のおかげでだけ――それが有用なものだということが証明されているかぎりで――生きながらえているものだ、ということを意識していなかった。こんなにもデモクリトスは自由でなかった。だがわが現代の自然科学者たちもまた――いくらかの例外をのぞけば――自由でない。古いデモクリトスの信仰がわが自然科学者たちの信仰でもある」（前掲書、五七ページ）と。

絶望するだけのことはある！　空間も原子も「作業仮説」であるということを、まったく「新式に」、「経験批判論的に」証明したのに、自然科学者たちはこのバークリ主義を嘲笑し、ヘッケルのあとをおっている！　われわれはけっして観念論者ではない、これは中傷である、われわれはただ（観念論者たちとともに）デモクリトスの認識論上の路線を論破しようと努力しているだけである――すでに二、〇〇〇年以上も努力している――、しかもまったくむなしく！　こうしてわが指導者エルンスト・マッハにのこされていることは、自分の最後の著作、その生涯とその哲学の総括、『認識と誤謬』をヴィルヘルム・シュッペにささげ、大多数の自然科学者は唯物論者である、とか、「われわれもまた」ヘッケルに……「自由思想」の点で共鳴する（一四ページ）、とか、悲しそうに本文中に書きしるすことだけである。

ここに彼の正体は、まったくあきらかになった、黒百人組的なW・シュッペのあとをおっており、しかもヘッケルの自由思想に「共鳴している」この反動的小市民階級のイデオローグである彼の正体が。自由を愛好する共感をもち、しかもヴィルヘルム・シュッペのようなやからどもに思想的に（政治的にも経済的にも）とりこになっている、彼ら、ヨーロッパの人道主義的俗物たちは、みんなこんなものである。* 哲学における無党派性とは、観念論と信仰主義につかえる卑劣にもかくされた召使奉公にすぎないのである。

* プレハーノフは、マッハ主義に反対するその所見のなかで、マッハを論破することよりも、むしろボリシェヴィズムに分派的損害をあたえはしないかということにいっそう心をつかっていた。根本的な理論的不一致をこのようにけちくさくかつみじめに利用したことにたいして、彼はすでに当然うけるべき罰をうけた、――マッハ主義的なメンシェヴィキたちの二つの小著によって。[四]

最後に、マルクス主義者でありたいと望んでいるだけでなく、マルクス主義者でありえているフランツ・メーリングのヘッケルにかんする批評をくらべてみよう。『宇宙のなぞ』が出版されたばかりの一八九九年の末にはやくも、

メーリングはすぐつぎのことを指摘した、「ヘッケルの著作は、その非常によい側面でと同様にそのあまりによくない側面でも、党は史的唯物論ではなにを有し、また史的唯物論ではなにを有するか、ということについて党内でいくらか混乱しているかにみえる見解をあきらかにするのに、非常に適している」。*ヘッケルの欠陥は、彼が史的唯物論を理解せず、政治についても「一元論的宗教」等々についてもいくつものだまっておれないばかなことをしゃべるまでにいたっている、という点にある。「ヘッケルは、唯物論者であり、一元論者であるが、史的唯物論者ではなく、自然科学的唯物論者にすぎない」（同上）。

* フランツ・メーリング『宇宙のなぞ』、『ノイエ・ツァイト』、一八九九—一九〇〇年、第一八巻、第一号、四一八ページ。

「そもそもこの無能力」（社会的な問題に言及するさいの、自然科学的唯物論の）「を手にとってみようとするものは、また、実際に人類の偉大な解放闘争における抵抗しがたい武器になろうとするならば、自然科学的唯物論は史的唯物論にまで拡大されなければならない、という認識を貫きとおそうとするものは、ヘッケルの本を読むがよい」。

「だが、これだけのためにこの本を読むべきではない！その異常に弱い側面はその異常に強い側面とむしろ不可分に結びついている。すなわち、ヘッケルが今世紀」（一九世紀）「における自然科学の発展について、いいかえれば、自然科学的唯物論の勝利の行進についてあたえている、わかりやすい、明瞭な、けっきょく、この本の、分量からいっても重要さからいっても比較にならないほど大きな部分をみたしている叙述と結びついている。*」

* 前掲書、四一九ページ。

結論

マルクス主義者は四つの観点から経験批判論の評価にとりかからなければならない。

第一に、なによりもまず、この哲学の理論的基礎と弁証法的唯物論の理論的基礎とを比較しなければならない。はじめの三章がそれにあてられているのであるが、このような比較は、認識論上の諸問題の全線にわたって、新しい奇巧をこらした言いまわし、ちょっとしたことばや、小細工によって観念論や不可知論の古い誤りをおおいかくしている、経験批判論のまるっきりの反動性をしめしている。哲学的唯物論とは一般になんであるか、また、マルクスとエンゲルスの弁証法的方法とはなんであるか、にかんして絶対になにも知らない場合にだけ、経験批判論とマルクス主義との「結合」についておしゃべりすることができるのである。

第二に、専門的哲学者たちのごく小さな一つの学派としての経験批判論の、現代のその他の哲学上の諸学派のあいだでの地位を規定しなければならない。マッハもアヴェナリウスも、カントからはじめて、それから唯物論のほうへすすまず、逆のがわへ、ヒュームやバークリのほうへすすんだ。アヴェナリウスは、一般に「経験を純化している」と考えていながら、実際には、不可知論をカント主義から純化しただけであった。マッハとアヴェナリウスの学派の全体は、ますます決定的に、最も反動的な観念論学派の一つ、いわゆる内在論者たちと緊密に一体となって、観念論にむかってすすんでいる。

第三に、マッハ主義と、最新の自然科学の一部門における一学派とのうたがう余地のない結びつきを考慮にいれる必要がある。一般的にも、またこの場合の特殊な部門、すなわち物理学においても、圧倒的多数の自然科学者たちはかわることなく唯物論のがわにたっている。少数の新しい物理学者たちは、最近数年間の大発見による古い理論の崩壊に影響されて、われわれの知識の相対性をとくにはっきりとしめした新しい物理学の危機に影響されて、弁証法を知らないために、相対主義をつうじて観念論へと転落した。今日流行の物理学的観念論は、近い過去の流行の生理学的観念論と同様に反動的な、同様に一時的な熱中である。

第四に、経験批判論の認識論的スコラ学の背後に、哲学における党派の闘争、結局において現代社会の敵対的諸階級の傾向とイデオロギーを表現している闘争を見ないわけにはゆかない。最新の哲学は、二、〇〇〇年前と同様に党派的である。あいたたかいつつある党派とは、博識ぶった山師的な新しい呼び名または愚鈍な無党派性によっておおいかくされてはいるが、事がらの本質上、唯物論と観念論である。後者は、信仰主義の洗練された、みがきをかけられた形態であるにすぎず、この信仰主義は、完全に武装しており、巨大な組織を思いのままに動かし、哲学的思考のほんのわずかの動揺をも自分の利益になるように利用しながら、大衆に着実にはたらきつづけている。経験批判論の客観的・階級的役割は、一般に唯物論に、とくに史的唯物論に反対するその闘争において信仰主義者に忠勤をはげむことにまったく帰着している。

第四章の一への補足

エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーはどの側面からカント主義の批判をおこなったか？(22)

第四章の第一節でわれわれは、唯物論者がカントを批判してきたし、また批判しているのは、マッハやアヴェナリウスがそこからカントを批判している側にたいして、対角線的に反対の側からである、ということをくわしくしめした。ここに、簡単にではあるが、偉大なロシアのヘーゲル主義者であり唯物論者であるエヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーの認識論上の立場を補足してしめしておくことは、よけいなことではないと思う。

フォイエルバッハのドイツ人の弟子アルブレヒト・ラウがカントを批判したのちまもなく、やはりフォイエルバッハの弟子であるロシアの偉大な著述家エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーは、フォイエルバッハおよびカントにたいする自分の関係を率直に叙述しようとはじめてこころみた。エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーは、前世紀の五〇年代にすでにフォイエルバッハの支持者としてロシアの論壇に登場したのだが、わが国の検閲当局は、フォイエルバッハの名前をあげることをすら彼にゆるさなかった。一八八八年に、『現実にたいする芸術の美学的関係』の予定された第三版への序文のなかで、エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーはフォイエルバッハのことをあからさまに指摘しようとこころみたが、検閲当局は一八八八年にもフォイエルバッハのたんなる引用をすら通過させなかった！　この序文は一九〇六年にようやく日の目をみた。エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキー『全集』第一〇巻、第二部、一九〇—一九七ページ、参照。この『序文』でエヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーは、カント、および、その哲学上の結論でカントに追随している自然科学者たちの批判に、半ページをあてている。

一八八八年におけるエヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーのこの注目すべき考察はつぎのようである。——

「すべてを包括する理論の建設者であるとみずから思いこんでいる自然科学者たちは、実際のところ形而上学の諸

体系を創造した古い思想家たちの、しかも普通は、部分的にはシェリングによって、また終局的にはヘーゲルによってすでにその体系を破壊された思想家たちの弟子、しかも普通は貧弱な弟子にとどまっている。人間の思想活動の諸法則の広範な理論を建設しようとつとめている自然科学者の大部分が、われわれの知識の主観性についてのカントの形而上学的理論をくりかえし……ていることを指摘すれば十分である」……（すべてを混乱させるロシアのマッハ主義者たちの参考までに言うが、チェルヌィシェフスキーは、その用語法で、唯物論と観念論との対立と形而上学的思考と弁証法的思考との対立をごたまぜにしているかぎりでは、エンゲルスよりもおくれているが、しかしチェルヌィシェフスキーは、カントを実在論の点ででではなく、不可知論と主観主義の点で非難し、「物自体」を容認しているという点ででではなく、この客観的源泉からわれわれの知識をみちびきだす能力がないという点で非難しているかぎりでは、完全にエンゲルスの水準にたっている）……「自然科学者の大部分は、カントのことばどおりに論じて、われわれの感覚的知覚の形式は対象の現実的存在形式と類似性をもっていないといっている」……（すべてを混乱させるロシアのマッハ主義者たちの参考までに言うが、チェルヌィシェフスキーによるカントの批判は、アヴェナリウス＝マッハおよび内在論者たちによるカントの批判に対角線的に対立している。というのは、チェルヌィシェフスキーにとっては、すべての唯物論者にとってと同様に、われわれの感性的知覚の諸形式は、対象の現実的な、すなわち客観的＝実在的な存在の諸形式と類似性をもっているのだから）……「このゆえに現実に存在するところの対象、およびそれらの現実の質、それら相互の現実の関係はわれわれにとって認識不可能であり」……（すべてを混乱させるロシアのマッハ主義者たちの参考までにいうが、チェルヌィシェフスキーにとっては、すべての唯物論者にとってと同様に、対象、すなわちカントの奇巧をこらしたことばでいえば「物自体」は、現実に存在しており、かつわれわれにとって完全に認識可能であり、その存在についても、その質についても、その現実の関係についても認識可能である）……「またかりに認識できるとしたところで、あらゆる知識の材料をその現実的存在の諸形式とはまったく異なる諸形式にはめこむところのわれわれの思考の対象とはなりえないであろう。思考の諸法則そのものも主観的意義しかもっていないのである」……（混乱家のマッハ主義者たちの参考までに言うが、チェルヌィシェフスキーにとっては、すべての唯物論者にとってと同様に、思考の法則は主観的意義をもつにすぎないものではない。すなわち、思考の諸法則

は事物の現実的な存在の諸形式を反映しており、これらの形式と類似しているのであって、相違してはいない)……われるようなものもなく、継起するものもなく、全体も部分もないからである、等々、等々」……(混乱家のマッハ主義者たちの参考までにいうが、チェルヌィシェフスキーにとっては、すべての唯物論者にとってと同様に、現実の中には原因と結果との関連であるとわれわれに思われるようなものが存在しており、自然の客観的な因果性または必然性が存在している)……「自然科学者たちが、この形而上学的なたわごとまたはそのたぐいのものを語ることをやめるとき、彼らはフォイエルバッハによって叙述されたものよりもっと正確な完全な諸概念の体系を、自然科学の基礎のうえに、つくりだすことができるようになり、おそらく、つくりだすであろう……」。(混乱家のマッハ主義者たちの参考までに言うが、チェルヌィシェフスキーは唯物論から観念論へのがわへの逸脱をも、不可知論のがわへの逸脱をも、あらゆる逸脱を形而上学的なたわごとと呼んでいる)……「だが、いまのところ、人間の知識欲のいわゆる基本的諸問題についての科学的諸概念の最もすぐれた叙述はフォイエルバッハによってなされたそれである」(一九五—一九六ページ)。

現代のことばでは認識の理論または認識論の基本的諸問題と呼ばれているものを、チェルヌィシェフスキーは人間の知識欲の基本的諸問題と呼んでいる。チェルヌィシェフスキーは、五〇年代から八八年にいたるまで完全な哲学的唯物論の水準にたちつづけ、新カント主義者、実証主義者、マッハ主義者、およびその他の混乱屋たちのみじめなたわごとをなげすてることのできた、唯一の真に偉大なロシアの著述家である。しかし、チェルヌィシェフスキーは、マルクスとエンゲルスの弁証法的唯物論までたかまる能力がなかった、いっそう正確にいえば、ロシアの生活の後進性のために、たかまることができなかったのである。

事項注

(一)　著書『唯物論と経験批判論　ある反動哲学についての批判的覚え書』は、その当時ジュネーヴとロンドンに住んでいたヴェ・イ・レーニンが一九〇八年二―一〇月に執筆したものであり、一九〇九年五月にモスクワで「ズヴェノ」出版所から出版された。本書の原稿および本書のための準備的資料は今日まで発見されていない。

彼が本書を書いた直接の動機になったのは、一九〇八年にロシアのマッハ主義者たちの諸著作が、とりわけヴェ・バザーロフ、ア・ボグダーノフ、ア・ヴェ・ルナチャルスキー、ヤ・ア・ベルマン、オ・イ・ゲリフォンド、ペ・エス・ユシケヴィチ、エス・ア・スヴォーロフの論文集が『マルクス主義哲学についての概説』という名称のもとに出版されたことであった。この『概説』では弁証法的唯物論が修正されていたのである。ヴェ・イ・レーニンはア・エム・ゴーリキーにあてた一九〇八年二月一二(二五)日の手紙にこう書いている。「このごろ『マルクス主義哲学についての概説』が発行された。私は、スヴォーロフの論文(いま読んでいるところだが)をのぞいて、論文を全部通読した。そしてどの論文にもやたらに腹が立った。いや、これはマルクス主義ではない!　わが経験批判論者、経験一元論者、経験記号論者たちは、まったくどろぬまへおちこんでいる」(『レーニン全集』第一三巻、四六三ページ)。レーニンはその当時、新ヒューム主義的ならびに新バークリ主義的修正主義者たちに反対する一連の論文または独立の小冊子を執筆するつもりだった。このことについては、一九〇八年三月後半―四月はじめに執筆された彼の論文『マルクス主義と修正主義』に述べられている(『全集』第一五巻、一七ページ参照)。

『プロレタリー』の出版やその他の党務に関連するぼう大な仕事と同時に、レーニンは熱心に哲学にとりくんだ。「くる日もくる日もいまいましいマッハ主義者たちのものを読んでいます」と、彼は一九〇八年四月にゴーリキーにあてて書いている(『全集』第三四巻、四三八ページ)。著書『唯物論と経験批判論』にかんする仕事は急速にすすんだ。一九〇八年六月三〇(七月一三)日にヴェ・イ・レーニンは妹に伝えている。「私はマッハ主義者を大いに研究し、彼らの(また『経験一元論』の)言いようのない俗論をみな究明したと思っています」(『全集』第三七巻、三四七ページ)。九月末には仕事は基本的には終わっていた。その当時レーニンは通読してもらうためにこの本の原稿をヴェ・エフ・ゴーリン(ガルキン)にわたした。この本の序文も九月の日付になっている。月をこして一〇月一四(二七)日にヴェ・イ・レーニンはア・イ・ウリヤーノヴァ―エリザロヴァにあてて、本の原稿ができあがったことを知らせ、それを送付するためのアドレスを知らせてくれるように依頼している。アンナ・イリイニチナはポドリスクに住んでいた親しく知っている医者、ヴェ・ア・レヴィツキーのアドレスをレーニンに伝えた。国外に亡命するまえ、一九〇〇年にレーニンはポドリスクで彼と知り合いになっていたのである。この本の原稿(約四〇〇ページ)はこのアドレスで完全に受けとられた。このことを姉は一九〇八年一一月九(二二)日にレーニンに伝えた。「第四章の一への補足、エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーはどの側面からカント主義の批判をおこなったか?」およびエーリッヒ・ベッヒャーの著書『精密自然科学の哲学的前提』についての注をレーニンは原稿を仕上げ終わった

あとで書いた。「補足」を姉に送付するにあたってレーニンは、「マッハ主義者にチェルヌィシェフスキーを対置することはきわめて重要だ」と考える、と強調している（前掲書、三七九―三八〇ページ）。

著書『唯物論と経験批判論』は、その著者が九ヵ月にわたっておこなった、創造的な科学的＝研究的な巨大な仕事の成果である。ゴーリキーあての一九〇八年二月一二（二五）日のレーニンの手紙から、すでに彼がA・ボグダーノフの著書『経験一元論』の第三巻を知った一九〇六年に、かなり大きな哲学論文を書いたことがわかる。この本をよんでレーニンは、その当時ボグダーノフに「三帳ほどの小さな哲学書簡」を書いた。そして「『哲学にかんする平マルクス主義者の覚え書』という表題で、印刷しようかとも考えたが、決行しなかった」（『全集』第一三巻、四六三ページ）。一九〇八年二月にレーニンはペテルブルグに手紙を送り、自分の哲学の原稿をさがしてくれるようにたのんでいる。この原稿が彼の手に入ったかどうかは、不明である。彼はゴーリキーにこう伝えている、「私はふたたび『哲学にかんする平マルクス主義者の覚え書』に志した。そして私はそれを書きはじめた」と（前掲書、四六三ページ）。

著書『唯物論と経験批判論』についての仕事をヴェ・イ・レーニンは大体においてジュネーヴの図書館でおこなった。だが、現代の哲学および自然科学上の文献を詳細に調査したくて、彼は一九〇八年五月にロンドンへと移り、この地で約一ヵ月間大英博物館図書館で仕事をした。レーニンのこの著作にはさまざまの筆者による二〇〇以上の著書と論文が利用されている。レーニンは改めてK・マルクスとF・エンゲルスの多くの著作およびゲ・ヴェ・プレハーノフの作品をよんだ。この本を書くにあたって彼は、イギリス、フランス、ドイツの著作家たちの原典を使用した。『唯物論と経験批判論』に引用されている典拠の大部分は、一九世紀末―二〇世紀はじめに属する。しかし、もっと古い著作、たとえば一七九二年に書かれたJ・G・フィヒテの労作の引用もある。G・W・F・ヘーゲル、L・フォイエルバッハ、J・G・フィヒテ、エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーの多数の著作とならんで、この本には種々の雑誌に発表された多数の個々の論文が言及され、引用されている。この本について仕事をするにあたって、レーニンは経験批判論の創始者たち――E・マッハとR・アヴェナリウス――の主要な著作のすべてを読んだ。彼らの個々の作品についてはすでに一九〇四年にレーニンは知っていたのであるが。この本にはマッハとアヴェナリウスの哲学にかんする他の著作家たちの発言が入っているし、自然科学にかんする当時にとって最新の文献が利用されている。ヴェ・イ・レーニンの書き込みのある、J・ディーツゲンの著書『哲学小論文集。選集』の一冊が保存されている（この書き込みは今までまだ発表されていない）が、これらの書き込みは、ウラヂーミル・イリイッチがおのおのの典拠を研究するにあたってどんなに注目すべき仕事をしたかをしめしている。

一九〇八年一二月にレーニンは、新聞『プロレタリー』の編集局がパリに移ったことと関連して、ジュネーヴからパリへ移住した。パリでレーニンは一九〇九年四月まで自分の本の校正に従事した。

著書『唯物論と経験批判論』の出版をロシアで実現するには多大の困難があったということが、一九〇八―一九〇九年におけるウラヂーミル・イリイッチと近親者との文通からわかる。ある出版社は一九〇五年の革命後にツァーリ政府によって閉鎖されたし、他の出

版社は反動の諸条件のもとで自ら仕事をやめてしまった。レーニンの名は、最も首尾一貫した、革命的なマルクス主義者として、検閲当局に周知であり、この故に、警察の追及がおこなわれているという諸条件のもとで彼の哲学的著作を出版するための発行者をみつけることは困難であった。この本の運命についての不安を表現して、レーニンは一九〇八年一〇月一四（二七）日に姉にあててこう書いている。「私がいま印税をそう求めてはいないこと、つまりどんな譲歩にも応じ、本からの収入があるまで支払いを延期することにも応ずることを、考えにいれておいてください。要するに、出版者にはなんの危険もないわけです。検閲についても、どんな譲歩でもします。こんどのは、全体としては、無条件的に、すべて合法的だからです、個々の表現が不都合でないかぎり」（『全集』第三七巻、三五三ページ）。この手紙への追記には、多少でも可能性があったら、どんな条件でも、契約を結びたいという願いが含まれていた。

レーニンはヴェ・デ・ボンチ－ブルエーヴィチにこの本の出版を援助するようにこうた。彼は一九〇七年に組織された「生活と知識」出版所で働いていた。だが『唯物論と経験批判論』をここで出版することは、この出版所がその当時まだ強化されていない状態にあったことを考慮すると、かなり困難であった。K・マルクスのL・クーゲルマンへの手紙のロシア語訳、レーニンの編集によるかつ彼の序文つきのものや、J・ディーツゲンの労作、その他を含むいくつかの哲学的内容の書物を出版していたP・G・ダウゲも、財政的困難を理由にしてレーニンのこの本の出版に賛成しなかった。エリ・クルムブューゲリの私的な出版所「ズヴェノ」がヴェ・イ・レーニンのこの本を引きうけた。レーニンの本の出版に積極的に参加していたイ・イ・スクヴォルツォフ－ステパーノフがこれに協力したのだった。複雑な諸条件のもとで自分の本をすみやかに出版することにあまり期待していなかったヴェ・イ・レーニンは、「ズヴェノ」出版所でこれを出版することに同意をあたえ、姉へのその後の手紙で訂正や補足をおこない、抜けた箇所や誤りを予告するために校正刷を彼に送るようにたのんでいる。レーニンはアンナ・イリイニチナに正式の契約を早くむすび出版を急がせるようにたのんでいる。「できれば、即時出版することを契約にくわえる必要があるでしょう」（前掲書、三五九ページ）。この同じ手紙でレーニンは、出版法上の責任に姉を引き入れることを避けるために自分の名前で契約をむすぶことを姉に助言している。契約はそれにもかかわらずア・イ・ウリヤーノヴァ－エリザロヴァの名でむすばれ、彼女が署名した。

周知のように、この本でマルクス主義の「絶滅者たち」をきわめて鋭く酷評しているレーニンは、定式をやわらげないようにと姉にたのみ、検閲を考慮して若干の変更を加えることにやっとのことで同意した。検閲との関係でのヴェ・イ・レーニンの譲歩の性格は、ア・イ・ウリヤーノヴァ－エリザロヴァあての彼の手紙から判断することができる。一九〇八年一二月六（一九）日の手紙でレーニンはこう強調している。「バザーロフとボグダーノフについて表現をやわらげることには、賛成です。ユシケヴィチとヴァレンチノフについてはやわらげる必要はありません。『信仰主義』その他については、やむをえないときにだけ、つまり、出版者の最後通牒的な要求があったときにだけ、賛成します」（前掲書、三六一ページ）。一九〇九年二月二四日（三月九日）の手紙でレーニンは、ボグダーノフとルナチャルスキーの坊主主義とに反対している表現をやわらげないようにたのんでいる、彼らとの関係は「すっかり切れている」

のだから、と。また三月八（二一）日の手紙では、カント批判についての項でのマッハ主義者たちとプリシケヴィチとの比較をけずらないようにとたのんでいる。

ヴェ・イ・レーニンはきわめて綿密に校正刷を読んだ。このことを姉への手紙に付記された誤植と訂正のリストが説得的に証明している。また彼は、校正をやっていたアンナ・イリイニチナの注意に耳をかたむけ、かつ本の出版を急がせている。二月二四日（三月九日）の彼女への手紙でレーニンは、校正の遂行に援助することに同意したことにたいしてスクヴォルツォフ－ステパーノフに感謝し、かつこう書いている。「私にとっていちばん重要なことは、本が一日も早く出ることです」（前掲書、三七四ページ）。同じことについて三月二六日（四月八日）にはこう書いている。「……本を四月の後半まで持ち越されたら、私もおしまいです」（前掲書、三八五ページ）。

ヴェ・イ・レーニンの著書『唯物論と経験批判論』は、一九〇九年五月に二千部の刷数でやっと世に出たが、著者はその出版によって満足していた。

十月社会主義革命ののち、レーニンのこの著書は一九二〇年にはじめて三万部の刷数で再版された。この版は、本文の個々の訂正以外にはまえの版とことなっていないのであるが、この版への序文でレーニンは、ボグダーノフの最近の著作を知る可能性をもたなかったので、この本の巻末に、ボグダーノフの反動的な諸見解に反対の態度をとっており、彼の書いたものの批判的な概観をあたえている、ヴェ・イ・ネフスキーの論文を掲載した、と指摘している。

ヴェ・イ・レーニンの著書『唯物論と経験批判論』は、ソ連邦および諸外国で大量に普及した。ソ連邦では一九一七年から一九六〇年までのあいだに、概略五百万部をこえる部数が発行された。諸外国では、ヴェ・イ・レーニンのこの古典的著作は、二〇ヵ国語で出版されている。九

（二）レーニンは、マルクス主義に敵対的な宗教的＝哲学的思潮、いわゆる建神主義を念頭においている。この思潮は一九〇五－一九〇七年の革命の敗北ののちに、反動期にマルクス主義からはなれ去った党員インテリゲンツィアの一部のあいだに生まれた。「建神主義者」（ア・ヴェ・ルナチャルスキー、ヴェ・バザーロフ、その他）は、新しい「社会主義的」宗教をつくることを説教し、マルクス主義と宗教とを和解させようと試みた。ア・エム・ゴーリキーもまた、一時はこれに味方していた。一二

（三）ヴェ・イ・レーニンは、『新ライン新聞』と『新ライン新聞政治経済評論』にのったK・マルクスとF・エンゲルスの諸論文につけたフランツ・メーリングの注釈を念頭においているらしい（『カール・マルクス、フリードリヒ・エンゲルスおよびフェルディナント・ラッサールの遺稿から』、フランツ・メーリング編、第三巻、マルクス・エンゲルス全集、一八四八年五月から一八五〇年一〇月まで』、シュトゥットガルト、一九〇二年、三－八六、二六九－二七〇、二七三－二八八、四七九－四八〇ページ、参照）。一九〇二年（すなわち五〇年以上ものち）にマルクスとエンゲルスの論文に注釈をつけたときに、メーリングは、歴史の発展過程で実証されなかった諸命題、とくにオーストリア帝国の構成内にはいっていたスラヴ諸民族の運命にかんする問題と、革命の発展速度にかんする問題を指摘している。

メーリングはこう書いている。「だいたいにおいて『新ライン新聞』はつねに大文化民族の側にたっていて、小さな亜民族の利益よ

りも大文化民族の利益を保護することに気をくばっていた。革命の時期にはこのような見解もまた十分にその根拠をもっていた。チェコ人、クロアチア人、その他の南スラヴ系の亜民族がハプスブルグ家の反革命の道具として悪用されていたからには、彼らによる革命の裏切りには許す余地がなかった。だがそれにもかかわらずこの主観的には正当な情熱によって、歴史的判断の客観的な正しさはある制限をこうむったのである。現在では、新ライン新聞のように十把ひとからげには、なに人もスラヴ系亜民族の将来について判決をくだしはしないだろう」（前掲書、七七ページ）。マルクスとエンゲルスは、あれこれの民族運動の意義をヨーロッパ革命の発展のうえでそれがはたした役割に応じて評価した。だから、レーニンが指摘したように、一八四八―一八四九年の革命の時代には、諸民族を「反革命民族」と「革命的民主主義的民族」とにわけ、前者を非難し、後者を擁護したのであるが、これは唯一の正しい立場であった（『全集』第二二巻、一七四ページ、参照）。民族問題にかんする『新ライン新聞』の諸論文は、あとであきらかにされたように、その筆者はエンゲルスだったのだが、これらの論文では、オーストリアの構成にはいったスラヴ諸民族は、その後の歴史の発展過程ではもはや進歩的な役割をはたすことができず、自立的民族としては滅亡の運命にあるという見解が述べられていた。これらの論文では、ドイツ人による一連のスラヴ民族の征服過程には、文化と文明の拡大と結びついた進歩的過程として、一面的な描写があたえられていた。これらの見解は、歴史過程における小民族の役割についての誤まった観念から出てきたものであって、小民族の民族運動の経験がまだ比較的わずかであり、民族問題のマルクス主義的解明が初期の段階にあったということとむすびついていた。

革命の発展速度の問題についてメーリングはこう書いている。「マルクスは、歴史的発展の推進力について正しく認識していたが、その速度を、事実上あきらかになったものよりももっと速いものと思っていた」（メーリングの前掲の編書、第三巻、八四ページ）。エンゲルスは一八五〇年二月のパリのプロレタリアートの蜂起と四月の商業危機の到来とにたいしてすでにずっと前に誤まった期待を表明していたのであるが、メーリングはこのことを他の箇所で指摘している。レーニンは、マルクスとエンゲルスのこの種の「思いちがい」についてこう書いている。「そうだ、マルクスとエンゲルスは、革命の近さを定める点で、革命の勝利（たとえば、一八四八年のドイツの）に希望をかける点で、ドイツ『共和国』の間ぢかさを信じた点で……多くの誤りをおかし、またしばしば誤りをおかした。彼らが一八七一年に『南フランスを蜂起させる』ことに従事し、『そのために……およそ人力にできるだけの活動をはたし、犠牲をはらい危険をおかした……』とき、彼らは誤まっていた。……しかし、全世界のプロレタリアートを、ちっぽけな、日常の、瑣末な任務の水準以上にたかめようとし、またたかめた、革命的思想の巨人たちの、このような誤りは、……官許自由主義者の低俗な知恵よりも、千倍もけだかく、壮大で、歴史的に価値多く、真実である……」（『全集』第一二巻、三八一―三八二ページ）。三

（四）ヴェ・イ・レーニンは一九〇八年一〇月二六日（一一月八日）のア・イ・ウリヤーノヴァ－エリザロヴァへの手紙にこう書いている。「……検閲が、非常にきびしいということなら、『坊主主義』〔ポポフシチナ〕ということばのかわりに、どこででも『信仰主義』〔フィデイズム〕ということばを使い、注に（『信仰主義』とは、知識のかわりに信仰をおくか、あるいは一般に信仰に、ある重

要性をあたえる学説である、という説明をつけてもいいでしょう。これは念のために書いたのです――私の応じる譲歩の性格を説明するために」（『全集』第三七巻、三五四ページ）。レーニンは姉にあてた別の手紙では「坊主主義」ということばを「シャーマニズム」ということばにかえることを提案した。これにたいして姉はこう答えている。「『シャーマニズム』は手遅れでした。そのほうがほんとうにいいのですか？」（前掲書、六九四ページ）。『唯物論と経験批判論』の本文からわかるように、はじめにレーニンの原稿にあった「坊主主義」ということばは「信仰主義」ということばととりかえられた、もっともいくつかの場所では訂正されないままであったが。レーニンが提案した注は、この本の第一版でつけられ、その後の版でも保存された。三

（五） ヴェ・イ・ネフスキーの論文『弁証法的唯物論と死んだ反動の哲学』は、一九二〇年に『唯物論と経験批判論』の第二版への付録として印刷され、またレーニン全集、第二版と第三版の第一三巻でも付録として印刷された。しかし第四版以後でははぶかれている。一三

（六） 「プロレタリア文化」という思想をア・ボグダーノフはすでに一九〇九年に提起していた。プロレタリアートは、過去の文化に対立した「独自」の文化を、まず第一に「独自」の哲学を創りあげる必要がある、と彼は理解していた。そしてこういう哲学であると称して、ボグダーノフ自身の観念論哲学が念頭に浮かべられていた。ボグダーノフと彼の支持者たちは、彼らが組織したカプリ島（一九〇九年）およびボローニャ市（一九一〇―一九一一年）での労働者のための学校で、「プロレタリア文化」の思想を実行にうつした。この学校の目的は形式上ではロシアからやってきた労働者たちを啓蒙することにあったが、事実上はこれらの学校は反ボリシェヴィキ的フラクションの中央部の役割をはたした。いわゆる「プロレトクリト」（プロレタリア文化啓蒙団体、の略称）は、一九一七年九月に労働者の独立の自立的組織として生まれ、その指導権はボグダーノフとその一派の手中ににぎられていた。彼らは十月社会主義革命後にもこのプロレトクリトの独立性を保持させ、それによってプロレタリア国家にたてついた。彼らは、反マルクス主義的な見解を積極的に宣伝し、事実上過去の文化遺産の意義を否定し、生活から遊離して「実験室的なやり方」でプロレタリアートの文化を創造しようと努めた。レーニンはプロレトクリトの分離主義とセクト主義に反対して、徹底的にたたかった。一九二〇年に党中央委員会はプロレトクリトの活動を教育人民委員部に従属させる特別決議を採択した。プロレトクリトはその後衰微し、一九三二年には存在しなくなった。一三

（七） 哲学的流派としての実証主義は一九世紀の三〇年代にフランスで生まれた。その創始者オーギュスト・コントは、実証主義と科学的思考とを同一視し、その主要な課題は経験にあたえられたものを記述し、簡単化することにある、とした。彼は神学に反対したが、同時に「新しい宗教」の必要性を論証した。彼は、客観的実在の存在と認識可能性を認めるあらゆる理論を「形而上学」であると言明し、実証主義は唯物論をも観念論をも「超えて」いることを証明しようと試みた。実証主義はイギリスでひろく普及し、同国でのその代表者は、ジョン・スチュアート・ミルとハーバート・スペンサーであった。

実証主義はその初期には、自由主義的ブルジョアジーのイデオロ

ギーであったが、一九世紀の後半には、プロレタリアートとその哲学にたいするブルジョアジーのイデオロギー闘争の一つの形態になった。

実証主義のその後の発展は、マッハとアヴェナリウスの経験批判論の出現と結びついていた。初期の実証主義者たちとはちがって、マッハ主義者たちは、バークリ主義の系統のいっそう公然とした主観的観念論であった。

実証主義の発展の新しい段階をなすものは、二〇世紀の二〇年代に生まれた新実証主義である。新実証主義は、哲学の基本問題を「偽問題」であると言明し、哲学の課題を言語の論理的分析に帰着させている。現在、新実証主義は帝国主義ブルジョアジーの哲学のなかで最も普及している流派の一つである。一五

(八) 新カント主義——カントに帰れ、というスローガンのもとに、一九世紀のなかばにドイツに生まれた、主観的観念論を説く、ブルジョア哲学内の反動的な一流派である。

一八六五年にO・リープマンの著書『カントと亜流』が出た。彼は「物自体」の存在を承認したカントの「基本的な誤り」を是正するという課題を提起した。新カント主義の初期の代表者には、他に、K・フィッシャー、E・ツェーラー、F・A・ランゲがいた。

その後新カント主義のなかに、二つの基本的学派、すなわちマールブルク学派(H・コヘン、P・ナトルプ、その他)とフライブルク学派またはバーデン学派(W・ヴィンデルバント、H・リッケルト、その他)が形成された。前者は、自然科学の成功、ことに物理学への数学的方法の浸透につけこんで、観念論を基礎づけた。後者は、自然科学と社会科学とを対立させ、歴史現象は厳密に個性的なものであって、いかなる法則性にもしたがわない、ということを証明した。いずれの学派も、物質的世界の客観的存在を否定し、自然と社会の合法則性ではなく、意識の諸現象だけを認識の対象とみなした。また、現実を認識し変革するうえで科学は無力であると主張した。

新カント主義者たちは公然とマルクス主義に反対し、「倫理的社会主義」をこれに対立させた。その認識論に照応して、彼らは社会主義を人類共同生活体の「倫理的理想」であり、人類はこれをめざして努力するが、しかしこれに到達することはできない、と言明した。E・ベルンシュタインを先頭とする修正主義者たちによって、新カント主義者たちのこの「理論」は支持された。一六

(九) 『ディ・ノイエ・ツァイト』〔新時代〕——ドイツ社会民主党の理論誌。一八八三年から一九二三年までシュトゥットガルトで発行された。一九一七年一〇月までK・カウツキーが、その後H・クノーが編集した。マルクスとエンゲルスのいくつかの著作がこの雑誌で発表された。一九世紀末—二〇世紀はじめには、A・ベーベル、W・リープクネヒト、R・ルクセンブルク、F・メーリング、C・ツェトキン、P・ラファルグ、ゲ・ヴェ・プレハーノフたちが寄稿した。しかし、エンゲルスの死後の九〇年代の後半から、この雑誌には系統的に修正主義者たちの論文が掲載されはじめた。第一次世界大戦時代には、この雑誌はカウツキー的中央主義の立場をとり、事実上社会排外主義者たちを支持した。一六

(一〇) 百科全書家——『科学、芸術、職業の百科全書あるいは解説的辞典』(一七五一—一七八〇)の出版のために結集した一八世紀のフランスの啓蒙主義者たち——哲学者、自然科学者、評論家——のグループである。このグループの組織者であり指導者であったのは、ドゥニ・ディドロとその最も身ぢかな協力者ジャン・ルロ

ン・ダランベールであった。この出版には、ドルバック、エルヴェシウス、ヴォルテールが積極的に参加し、最初の数巻にはルソーも寄稿した。『百科全書』の寄稿者たちは、さまざまな見解のもち主であったが、封建主義と教会の専横にたいする否定的な態度と、中世的スコラ学にたいする憎悪とが、彼らを統一していた。彼らのあいだで指導的な役割を演じたのは、観念論哲学に積極的に反対した唯物論者たちであった。百科全書家たちは、革命的ブルジョアジーのイデオローグであり、フランスにおける一八世紀末のブルジョア革命を思想的に準備するのに決定的な役割をはたした。元

(一一) 『ルヴュー・ネオ=スコラスティーク』(新スコラ学評論)——ベルギーのルーヴァンでカトリック哲学協会が創刊した神学=哲学雑誌である。一八九四年から一九〇九年までメルシエ枢機卿の編集のもとに発行された。現在は、『ルーヴァン哲学評論』という名称で発行されている。四

(一二) 『ディ・カンプフ』(闘争)——オーストリア社会民主党の月刊機関誌である。一九〇七年から一九三四年までヴィーンで発行された。日和見主義的・中央主義的立場をとりながら、その左翼的言辞でこれをおおい隠していた。この雑誌の編集者だったのは、O・バウアー、A・ブラウン、K・レンナー、F・アドラー、その他である。哭

(一三) 『ザ・インタナショナル・ソシアリスト・レヴュー』(国際社会主義評論)——修正主義の傾向をもつアメリカの月刊雑誌である。一九〇〇年から一九一八年までシカゴで発行された。哭

(一四) 『科学的哲学のための季刊誌』——経験批判論者(マッハ主義者)たちの雑誌である。一八七六年から一九一六年までライプチヒで出版された(一九〇二年からは『科学的哲学と社会学のための季刊誌』という名称のもとで)。この雑誌を創刊したのはR・アヴェナリウスであり、一八九六年まで彼の編集によって発行された。一八九六年以後はE・マッハの協力のもとに発行された。この雑誌の協力者であったのは、W・ヴント、A・リール、W・シュッペ、その他である。レーニンは本書の第六章の一で、この雑誌を「マルクス主義者にとっては真の敵国である」と評価している。吾

(一五) スピノザ主義——一七世紀のオランダの唯物論哲学者ベネディクト・スピノザの見解の体系をいう。この体系によれば、すべての物は単一の普遍的な実体の現われ(様相)であり、実体は自己自身の原因であって、「神または自然」と同一である。実体の本質は無数の属性のうちに表現されるが、それらの属性のなかで最も重要なものは延長と思考である。彼は因果性を自然の個々の諸現象の相互連関の形式とみなし、実体のあらゆる様相の作用は、人間をも含めて、厳密に必然的であり、偶然性という観念は、作用しているあらゆる原因の総体を知らないことの結果としてのみ生まれる、と考えた。スピノザ主義は唯物論の一つの形態であったばかりでなく、無神論の一つの形態でもあった。しかし同時に、神と自然とを同一視して、神学に譲歩した。この後退は、その時代の知識の水準によって、また、若いオランダのブルジョアジーの進歩的性格に限界があったことによって、制約されていたのである。吾

(一六) 『哲学研究』——主として心理学の諸問題をとりあつかった観念論的な傾向の雑誌である。ライプチヒで一八八三年から一九〇三年までW・ヴントの編集で出版された。一九〇五年からは『心理学研究』という名称で出版された。吾

(一七) ペトルーシカ——ゴーゴリの『死せる魂』に出てくる愚直な従者の名前である。すこしも理解できないのに、つづけざまに本

を読むことに情熱をもやしている男としてえがかれている。五四

（一八）**四十雀**――クルィロフの寓話『四十雀』に出てくる話が念頭におかれている。四十雀が海を焼こうと思っているといって飛び出したので、みなが見ていたが、海はいっこう燃えなかった。「結末をつけないうちは、仕事の自慢はしないもの」という結びがついている。五七

（一九）**『マインド』**（精神）――哲学と心理学の諸問題をとりあつかっている、観念論的な傾向の雑誌である。一八七六年以来ロンドンで、そして現在はエディンバラで発行されている。この雑誌の最初の編集者はK・ロバートスン教授であった。六四

（二〇）一九〇八年一二月六（一九）日のア・イ・ウリヤーノヴァーエリザロヴァあての手紙からわかるように、原稿の最初の表現は「ルナチャルスキーは神を『つけくわえて考え』さえした」となっていたが、検閲を考慮して、やわらげられた。このことに関連してレーニンはこう書いている。「神さまをつけくわえて考えた――というのは、かえなければなりますまい。まあ、おだやかに言うことにして、『宗教的概念を「つけくわえて考えた」』とか、そんなふうにしましょう」（『全集』第三七巻、三六二ページ）。七一

（二一）ここに引用されているのは、プレハーノフが、みずからロシア語に訳した『フォイエルバッハ論』にくわえた注のなかのことばである。七四

（二二）レーニンはトゥルゲーネフの散文詩『処世訓』のなかにでてくる文学上の人物を念頭においている。八一

（二三）**『体系的哲学のためのアルヒーフ』**――一八九五年から一九三一年までベルリンで発行された観念論的な傾向の雑誌である。雑誌『哲学のためのアルヒーフ』の第二の独立部門であった（事項注五五参照）。この雑誌の最初の編集者はP・ナトルプであった。一九二五年以後は『体系的哲学・社会学のためのアルヒーフ』という名称で発行された。八四

（二四）**『カント研究』**――観念論的傾向のドイツの哲学雑誌である。H・ファイヒンガーが創刊した新カント派の機関誌であり、一八九七年から一九四四年まで（ハンブルク―ベルリン―ケルン）断続的に発行された。一九五四年に復刊された。誌上ではカント哲学の注釈をおこなっている論文が大きな位置を占めているが、新カント派とならんで、他の観念論的諸流派の代表者たちも寄稿している。八四

（二五）**『ネイチュア』**（自然）――図解いりの自然科学の週刊誌である。一八六九年以来ロンドンで発行されている。八六

（二六）『唯物論と経験批判論』の初版を準備するにあたって、ア・イ・ウリヤーノヴァーエリザロヴァが「より正直な文筆上の反対者」となっていたのを「より原則的な文筆上の反対者」ということばととりかえた。レーニンはこの訂正に反対して、一九〇九年二月二七（三月一二）日の手紙で姉にあててこう書いている。「どうか、ボグダーノフ、ルナチャルスキーの一派に反対している箇所は、なにひとつもやわらげないでください。やわらげることはできません。あなたは、チェルノフは彼らよりも『もっと正直な』反対者である、というところをけずりましたが、これは非常に残念です。ちがったニュアンスが出ています。私がしている非難の性格全体との一致がありません。主要な点は、わがマッハ主義者が哲学におけるマルクス主義の不正直な、卑劣で臆病な敵だということなのです」（『全集』第三七巻、三七六ページ）。九〇

（二七）レーニンはトゥルゲーネフの小説『煙』にでてくる、えせ

学者的、経文読み的なタイプの文学上の人物を念頭においている。レーニンは論文『農業問題と「マルクス批判家」』でこの人物の性格付けをあたえている（『全集』第五巻、一四七ページ参照）。九二

（二八）それまであかね草の成長した根から手に入れていた有機染料、アリザリンの人工的獲得にかんする報告は、一八六九年一月一一日にドイツの化学者K・グルーベとK・リーバーマンによってドイツ化学協会の集会でおこなわれた。アリザリンを合成するための原料物質として役立ったのはアントラセンであるが、これはコールタールのなかに含まれている物質であって、摂氏二七〇―四〇〇度でコールタールから分離される。九四

（二九）ソ連邦共産党中央委員会付属マルクス＝レーニン主義研究所党中央文書保管部には、レーニンの書きこみのあるJ・ディーツゲンの著書『哲学小論文集。選集』（シュトゥットガルト、ディーツ、一九〇三年）が保存されている。レーニンの書きこみの大部分は、『唯物論と経験批判論』を書いていたときになされたものである。いくつかの場合にレーニンは、ディーツゲンの正しい思想には〈α〉という文字で、弁証法的唯物論から逸脱している思想には〈β〉という文字で記号をつけている。一一三

（三〇）カトリック教――キリスト教のなかの基本的宗派の一つであり、若干の教義の解釈と教会の組織に特色がある。教会は厳格な集中制と位階制の原則にしたがって建設されており、その中心はヴァチカン国家、首長はローマの司教、すなわち法王である。

封建社会では、カトリック教会は、人民大衆の解放運動――それは歴史的諸条件によって宗教的異端の形をとった――を苛酷に迫害した。西ヨーロッパで資本主義的諸関係が発展するにつれて、一連の国でカトリック教はその支配的地位を失った。しかし、ブルジョアジーの勝利とともに、カトリック教は自己の運命を資本主義と結びつけ、社会主義運動にたいして積極的にたたかいはじめた。

カトリック教はつねに科学の非和解的な敵として登場した。現在、カトリック教の公認の哲学、すなわち新トマス主義は、中世のスコラ学を復活させ、それを資本主義の擁護に適応させ、自然科学の最も重要な諸発見を宗教的教義と「和解させ」ながら、しかもその際に宗教の優位を守りぬこうと試みている。

資本主義諸国には、カトリックの大衆団体と政党の広汎な網が存在している。その本質上世界主義的であり、帝国主義的ブルジョアジーと緊密に結びついているカトリック教会は、資本主義諸国では、現代の最も反動的な組織の一つである。一一六

（三一）懐疑論――客観的実在の認識の可能性に疑問があると説く、観念論哲学の一流派である。哲学史上懐疑論はさまざまな役割をはたしたが、それは懐疑論がどういう階級の利害を表現したか、ということに依存してそうなったのである。

特殊な哲学上の学派としての懐疑論は、紀元前四―三世紀に古代ギリシアの奴隷制社会の危機の時代に生まれた。その始祖はピュロンであり、最も著名な代表者はエネシデムスとセクストゥス・エンピリクスであった。彼らは感覚論的な前提から出発し、感覚の主観性を絶対化することによって、人間は感覚のうちのどれが真であるかを決定することができないと考え、不可知論的な結論を導きだした。古代の懐疑論は哲学の発展における唯物論的な路線にその反対のほこ先を向けていた。

ルネッサンス時代には、フランスの哲学者ミシェル・モンテーニュ、ピエール・シャロン、ピエール・ベイルが、懐疑論を中世のスコラ学と教会に反対する闘争のために利用した。一八世紀には、懐

疑論はデイヴィッド・ヒュームとイマヌエル・カントの不可知論においで復活し、ゴットリープ・エルンスト・シュルツェは、古代懐疑論の近代化を試みた。新懐疑論はまったく決定的に科学的認識が不可能であることを言明する。現代のブルジョア哲学では、懐疑論は首尾一貫した弁証法的唯物論の世界観とたたかうという目的に奉仕している。一三

(三二) **エピクロス主義**——紀元前四—三世紀の古代ギリシアの唯物論哲学者エピクロスとその後継者たちの学説である。それは、人間の幸福、苦悩からの人間の脱却、人間による快楽の達成を哲学の目的とみなした。

エピクロスは自分の哲学を自然学、規範学(認識についての学説)、倫理学に区分した。自然学では原子論を説いた。宇宙を支配しているものは、神の法則ではなくて、自然法則である。自然法則を知らないことからよびおこされる死の恐怖は、逆に、超自然的な神の力への信仰をよびおこす、と彼は教えた。

認識論では彼は感覚論者であった。彼は、きわめて素朴な形式においてではあるが、認識過程の基本的モメントを唯物論的に説明した。

エピクロスの倫理学の基礎には快楽説がある。それは快楽をあらゆる生物の自然目的とみなす。彼は友情と知識を人間にとっての最高の快楽とみなし、これによって精神の安らぎ(「アタラクシア」)と個人の自由が、すなわち外界の影響からの独立性も自分自身の情欲からの独立性もが達成される、と説いた。

エピクロス主義は古代ギリシアで広く流布し、古代ローマではルクレティウス・カールスがその宣伝者であった。キリスト教会は、エピクロス主義を淫乱と同一視して、これを攻撃した。一三

(三三) 一八六八年一二月五日の、マルクスのクーゲルマンへの手紙を参照せよ(『クーゲルマンへの手紙』、国民文庫版、九五ページ)。一六

(三四) レーニンが念頭においているのは、マルクスの『フォイエルバッハにかんするテーゼ』(一八四五年)と、エンゲルスの『フォイエルバッハ論』(一八八八年)および『史的唯物論について』(『空想から科学への社会主義の発展』の英語版への序文)(一八九二年)である。一〇

(三五) 『ルヴュー・ドゥ・フィロゾフィー』(哲学評論)——フランスの観念論的な雑誌である。E・ペユオーブが創刊し、一九〇〇年から一九三九年までパリで発行された。一四

(三六) 『自然哲学年報』——実証主義的流派の雑誌である。一九〇二年から一九二一年まで、ライプチヒでオストヴァルドによって発行された。この雑誌の協力者のなかには、E・マッハ、P・フォルクマン、その他が含まれていた。一五

(三七) 『自然科学』——概観展望的な性格をもつ月刊誌である。一八九二年から一八九九年までロンドンで発行された。一七

(三八) 『ザ・フィロソフィカル・レヴュー』(哲学評論)——J・H・シュールマンが創刊した、アメリカの観念論的な傾向の雑誌である。一八九二年以来発行されている。一七

(三九) 本書の初版では、「微笑ではなく、嫌悪を呼びおこす」というこ とばのかわりに、「微笑を呼びおこすだけではなく」と印刷されていた。校正を読んだのちにレーニンは、ア・イ・ウリヤーノヴァ-エリザロヴァに、この箇所を訂正するか、または正誤表でしめすように、と言ってやった。レーニンの訂正は、本書の初版につけられた「最も重要な誤植の一覧表」に印刷された。一〇

（四〇）「社会学における主観的方法」――社会発展の客観的合法則性を否定し、これを「すぐれた個人」のきまま勝手な活動に帰着させるところの、歴史的過程にたいする反科学的観念論的な態度のことである。一九世紀の三〇―四〇年代に社会学における主観的方法の支持者であったのは、B・バウアー、D・シュトラウス、M・シュティルナーその他の青年ヘーゲル派である。マルクスとエンゲルスは『聖家族』、『ドイツ・イデオロギー』その他の著作で、青年ヘーゲル派の見解に深くて全面的な批判を加えた。ロシアでは社会学における主観的方法の代表者として一九世紀の後半に自由主義的ナロードニキ（ペ・エリ・ラヴロフ、エヌ・カ・ミハイロフスキー、その他）が登場した。レーニンは一八九四年にこう書いている。主観主義者たちは「まさにつぎのように論じていた。すなわち、社会現象はおそろしく複雑であり、多種多様である結果、重要な現象を重要でない現象から区別することなしには、これらの現象を研究することはできない。そして、このような区別のためには『批判的に考える』『道徳的に発達した』個人の見地が必要である、と」（『全集』第一巻、四四二ページ）。反動的ブルジョア的な哲学、社会学、歴史学は、社会発展の合法則性を偽造し、マルクス＝レーニン主義の理論に反対してたたかうために、主観的方法を広く利用している。一六五

（四一）カデット――ロシアにおける自由主義的＝君主主義的ブルジョアジーの主要な政党である、立憲民主党の党員をいう。カデット党は一九〇五年一〇月に創立された。その構成員には、ブルジョアジーの代表者、地主出身のゼムストヴォ活動家、ブルジョア・インテリゲンツィアがはいっていた。カデットの著名な活動家だったのは、ペ・エヌ・ミリューコフ、エス・ア・ムロムツェフ、ヴェ・ア・マクラコフ、ア・イ・シンガレフ、ペ・ペ・ストルーヴェ、エフ・イ・ロディチェフ、その他である。勤労大衆をだますためにカデットは「人民の自由の党」といういつわりの名称を勝手になのっていたが、実際には彼らは立憲君主制の要求よりさきにはすすまなかった。カデットは革命運動との闘争を自己の主要な目的とみなし、ツァーリや農奴制支持の地主たちと権力を分かちあおうと努めていた。第一次世界戦争のときカデットはツァーリ政府の侵略的対外政策を積極的に支持した。二月ブルジョア民主主義革命の時期には、彼らは君主制を助けようと努めた。カデットは、ブルジョア臨時政府内で指導的な位置を占め、米英仏の帝国主義者たちに都合のよい、反人民的反革命的政策を遂行した。十月社会主義革命が勝利したのち、カデットはソヴェト権力の非妥協的な敵となり、あらゆる反革命的武装反抗と干渉軍の攻撃行動に積極的に参加した。干渉軍と白衛軍が壊滅したのちは亡命地にあって、その反ソヴェト的反革命的活動をやめなかった。一六六

（四二）一九世紀七〇年代の後半にドイツ社会民主党内に形成された日和見主義的思潮が念頭におかれている。この思潮の主要なイデオローグだったのは、K・ヘヒベルク、E・ベルンシュタイン、K・A・シュラムである。彼らはデューリング主義の影響下にあった。ベルンシュタインとL・フィーレックは、J・モストその他とともに、ドイツ社会民主党の隊列内にデューリングの折衷主義的見解をひろめることに積極的に援助した。

ヘヒベルクは、社会主義を、被抑圧者の「正義感」にも「上流階級」の代表者たちの「正義感」にもとづく「全人類的」運動にするようにと呼びかけた。ドイツで社会主義者鎮圧法が実施された（一八七八年）のち、ヘヒベルクのグループはチューリヒに居を移

した。彼らは、ドイツ社会民主党の中央機関紙をチューリヒで発行することを主張し、A・ベーベル、W・リープクネヒト、その他の党指導部は、日和見主義の危険を過小評価し、事実上、新聞の発行をチューリヒ・グループにまかせた。このグループは、新聞は党の革命的政策を提起すべきではなく、社会主義的理想の抽象的宣伝普及にとどまらねばならない、と考えていたにもかかわらず。

一八七九年七月にヘヒベルク編集の雑誌『社会科学と社会政策のための年報』に、党の革命的戦術を非難した論文『ドイツの社会主義運動の回顧的概観』が発表された。この論文の筆者――ヘヒベルク、シュラム、ベルンシュタイン――は、党がブルジョアジーにたいするその攻撃によって鎮圧法を挑発した、といって党を非難し、労働者階級は自分の力でその解放をかちとることはできないと考えられるので、ブルジョアジーと同盟をむすび、ブルジョアジーに服従するようにと呼びかけた。マルクスとエンゲルスは、この日和見主義的、改良主義的見解に激しく抗議し、正当にもこれを党への裏切り行為とみなした。マルクスの猛烈な攻撃の結果、ヘヒベルクは編集委員会からしりぞけられ、その後シュラムとともに労働運動から去った。ベルンシュタインだけが党内に残ったが、エンゲルスの死後、彼は公然とマルクス主義の修正にのりだした。一九六

(四三)『ル・ソシアリスト』――フランス労働党の理論的機関紙として、一八八五年から発行された週刊新聞である。一九〇二年からフランスの社会党(the Socialist Party of France)の機関紙となり、一九〇五年からフランス社会党(the French Socialist Party)の機関紙になった。この新聞にはマルクスとエンゲルスの著作の抜粋が印刷され、一九世紀末―二〇世紀はじめのフランスおよび国際的労働運動の著名な活動家たち、P・ラファルグ、W・リープクネヒト、C・ツェトキン、ゲ・ヴェ・プレハーノフその他の論文や手紙が発表された。この新聞の出版は一九一五年に中止された。一九七

(四四) レーニンはエンゲルスの著作『フォイエルバッハ論』(一八八八年)と『史的唯物論について』(『空想から科学への社会主義の発展』英語版序文、一八九二年)を念頭においているのである。一九九

(四五)『内在哲学のための雑誌』――ドイツの反動的な雑誌である。一八九五年から一九〇〇年までベルリンでM・R・カウフマンの編集のもとに、W・シュッペとR・シューベルト=ゾルデルンが参加して発行された。二〇五

(四六)『哲学年報』――フランスの「新批判主義者たち」の機関誌である。パリで一八九〇年から一九一三年までF・ピヨンの編集で発行された。二〇五

(四七) レーニンは首相ペ・ア・ストルィピンのいつわりの声明を念頭においている。ストルィピンは、ツァーリ政府にとって疑わしいと思われる人物の手紙の検閲に従事する「黒色官房」〔検閲室〕が郵政機関に付属して存在することを否認した。二一四

(四八) ノズドゥリョーフは、ゴーゴリの『死せる魂』に出てくる文学上の一人物で、ずるくて大うそつきの地主である。二一七

(四九)『フランスと外国人の哲学評論』――フランスの心理学者T・リボーが一八七六年にパリで創刊した雑誌である。二一八

(五〇) 仏教(その伝説上の創始者ゴータマ・ブッダ(覚者)の名にちなんでブッディズムとよばれる)――キリスト教やイスラム教とならんで、現代の最も広く流布している宗教の一つである。インドで初期国家形成の出現期であった紀元前六世紀に生まれた。その

当時支配的な宗教であったバラモン教に比べて民主的な教えであった。すなわち仏教は、社会のカーストへの区分に人々の平等の思想を対置した。しかしこの平等も、「救い」を達成する可能性は万人にとって一様であるという意味のものにすぎなかった。原始仏教は、世界の本性についての問題、霊魂と肉体との区別の問題等々というような「形而上学的」問題に答えることを避けて、注意を倫理的諸問題に向けた。原始仏教には、自然発生的な弁証法や世界を過程の総体とみなす考えが固有のものとして属していた。仏教は因果的連関の法則を宇宙の普遍的法則とみなしたが、しかしこの法則を宗教的な面で解釈している。その後、不可知論、厭世観、能動的な活動の拒否、悪にたいして暴力をもってむくいないという教えというような仏教の諸側面が主として発展した。自然発生的な弁証法は相対主義へ、「瞬間性の理論」へと転化した。この理論によれば、物がその物として存在するのは、時間の「不可分の一瞬間」のあいだだけだというのである。

仏教のさまざまの流派は、セイロン、ビルマ、中国、日本、およびその他の東方の国々で広く普及した。一九世紀に仏教は西ヨーロッパとアメリカ合衆国の一連の哲学者たち（A・ショーペンハウアー、E・ハルトマン、H・ベルグソン、その他）に影響をあたえた。彼らは仏教の個々の側面を、自分の反動的な主観的観念論哲学のなかで利用した。二六八

（三一）『ザ・モニスト』（一元論者）――観念論的傾向のアメリカの哲学雑誌である。P・ケーラスが創刊した。この雑誌はシカゴで一八九〇年から一九三六年まで発行された。二六八

（三二）『ジ・オープン・コート』（公開論壇）――宗教的傾向の雑誌である。シカゴで一八八七年から一九三六年まで発行された。二六八

（三三）F・エンゲルス『反デューリング論』（『全集』第二〇巻、三二四―三二七ページ）参照。二三三

（三四）一八九二年にジュネーヴでF・エンゲルスの著書『フォイエルバッハ論』の最初のロシア語版が、ゲ・ヴェ・プレハーノフの翻訳で、彼の序文と注釈づきで出版された。哲学の根本問題のエンゲルスによってあたえられた定式と不可知論の性格づけとを注釈するにあたって、プレハーノフは、観念論哲学の一連の諸流派（ヒューム、カント、新カント派、その他）の認識論を批判的に叙述し、それらに唯物論的認識論を対立させている。その際に彼は、つぎのように述べて、誤りをおかした。「われわれの感覚は、現実におこっていることをわれわれに知らせる一種の象形文字である。象形文字は、その知らせる出来事に似てはいない。しかしながら、それは、出来事そのものをも、また――これが重要なことであるが――出来事相互間になりたっている関係をも、完全にただしく伝えることのできるものである」（プレハーノフ哲学著作選集、第一巻、モスクワ、一九五六年、五〇一ページ）。エンゲルスのこの著書の第二版への注釈で一九〇五年にプレハーノフは、「まったく正確には表現しなかった」ことを認めた（前掲書、四八一ページ）。プレハーノフの誤りは用語法上のものであったとはいえ、不可知論にたいする譲歩であり、認識過程の弁証法にかんする彼の理解の深さが足りなかったことを証明するものであった。二三六

（三五）『哲学のためのアルヒーフ』――観念論的な傾向のドイツの哲学雑誌で、新カント主義者とマッハ主義者たちの機関誌である。L・シュタイン編集の『哲学史のためのアルヒーフ』とP・ナトルプ編集の『体系的哲学のためのアルヒーフ』との、二つの平行した

出版物として、一八九五年から一九三一年までベルリンで出版された。一九二五年以後この雑誌は『体系的哲学・社会学のためのアルヒーフ』という名称で出版されるようになった。三三一

（五六） エックス線、ベクレル線、ラジウムの発見は、原子物理学の発展の端初をひらくものであった。

エックス線（レントゲン線）は、可視光線を通さない媒質を貫通する短波の電磁放射である。エックス線はドイツの物理学者W・C・レントゲンによって一八九五年一二月に発見された。彼はこの新しい種類の放射の基本的諸性質を記述したが、その本性はのちにあきらかにされた。

一八九六年にフランスの物理学者A・A・ベクレルは、写真の乾板にたいするさまざまな螢光物質の作用を研究していたときに、ウラン塩が、あらかじめ照射をおこなわなくても、暗のなかで写真乾板に作用することを発見した。ベックレルのその後の実験は、この作用がレントゲン線とはことなった新しい種類の放射によってよびおこされるものだということをしめした。

ピエール・キュリーとマリー・スクドロフスカ・キュリーとがこの新しい放射の研究にたずさわった。そして彼らは、それが物質のその当時まで知られていなかった性質、彼らが放射能と名づけた性質であることを確証した。キュリーの実験の結果、二つの新しい放射性元素、ポロニウムとラジウムが発見された（一八九八年）。そののち、ベクレル線は三つの成分（アルファ線、ベーター線、ガンマー線）から成りたっていることが確証された。三四五

（五七） この発見は、J・C・マックスウェルによってなされた。電磁現象の研究にかんするM・ファラディーの実験を概括して、彼は電磁場の理論をつくりだしたが、この理論から、電磁場の変化は光の速度で伝播することが結論された。自分の研究にもとづいて、一八六五年にマックスウェルは、光は電磁振動である、と結論した。マックスウェルの理論は、電磁波の存在を証明したH・ヘルツによって、一八八六―一八八九年に実験的に確証された。三四五

（五八） 放射能現象の研究のさいに、特殊な種類の放射、アルファ線、ベーター線、ガンマー線が発見された。一九〇三年にE・ラザフォードとF・ソディーは、放射能はある化学元素の他の化学元素への自発的転化である、と推測した。この推測は、まもなく、ラドンの放射性崩壊の所産のなかからヘリウムを発見したW・ラムゼーとF・ソディーによって確証された（一九〇三年）。このことにつづいて、アルファ放射能をもっているラジウムやその他の放射性元素の崩壊にさいしてもヘリウムが形成される、ということが確認された。放射性元素の崩壊にあたってヘリウムが形成されるという事実は、放射性変換の理論に有利な重要な論拠として役立った。この事実を完全に説明することは、アルファ線はヘリウムの原子核であると推定することによってはじめて可能なのであり、そしてこのことは、一九〇九年にE・ラザフォードとT・ロイズの実験によって確証された。三四五

（五九） ヴェ・イ・レーニンは、二〇世紀はじめにはまだ物理学で一般に受け入れられていたエーテルの概念を利用している。全空間をみたしており、光、重力などの担い手である特殊な物質的媒体としてのエーテルの観念は、一七世紀に提起されたものである。そののち、さまざまの現象を説明するために、相互に独立した、さまざまな種類のエーテル（電気的エーテル、磁気的エーテル、その他）の概念が導入された。光の波動説の成功と関連して、光のエーテルの概念が最大の発展をとげた（C・ホイゲンス、A・フレネル、そ

の他)。さらにそののち、単一エーテルの仮説が生まれた。しかし科学の発展にともなって、エーテルの概念は新しい諸事実との矛盾におちいった。普遍的な力学的媒体としてのエーテルの仮説が成りたたないということは、相対性理論によって証明された。エーテル仮説のうちに含まれていた合理的諸契機は、場の量子論のなかに反映をみいだした(真空の概念)。二六

(六〇) プレハーノフのマッハ主義批判が不十分なものだということを、レーニンはしばしば指摘した。一九〇五年にエンゲルスの著書『フォイエルバッハ論』のロシア語第二版へのプレハーノフの序文に関連して、レーニンはこう書いている。「マッハ主義にたいする彼の反抗と『非難』はなんと貧弱なことよ! プレハーノフによるマッハの批判は、本質的には、正しいものだと私には思われるのであるが、それだけにいっそうこんな反抗や『非難』は私にとって残念である」(『レーニンスキー・ズボールニク』第二六巻、二一ページ)。一九〇七—一九〇八年に著書『マルクス主義の基本問題』、『戦闘的唯物論』その他で、プレハーノフはマッハ主義とロシアにおけるその支持者たち(ボグダーノフ、ルナチャルスキー、その他)に批判をくわえ、マルクス主義とマッハやアヴェナリウスの主観的観念論哲学を結合しようとする彼らの試みがなりたたないものであることを指摘した。このさいにプレハーノフは、「マッハを論破することによりも、むしろボリシェヴィズムにフラクション的な損害をあたえることのほうに気をつかった」(本巻、三四六ページ)。

マッハ主義にたいするプレハーノフの闘争は修正主義者たちの攻撃からマルクス主義哲学を擁護するのに積極的な役割をはたした。けれども彼は経験批判論の深い理論的分析をあたえなかったし、マッハ主義と自然科学の基礎との直接的な結びつきを暴露しなかったし、その個々の代表者たちの観念論的認識論を批判したにとどまった。二六

(六一) H・ポアンカレによってあたえられ、レーニンが引用している質量の概念は、当時の物理学の発展水準に照応している。電子の発見後にひきつづいておこなわれた電子理論の発展は、電子の質量の本性を解明する可能性へと導いた。J・J・トムスンは、電子の固有質量はその電磁場のエネルギーによって制約されている(すなわち、電子の惰性は場の惰性に負っている)という仮説を提起した。電子の電磁質量という概念が導入され、この電磁質量は電子の運動速度に依存していることがあきらかになった。電子の力学的質量は、その他の任意の粒子の場合と同様に、不変であると考えられていた。力学的質量の存在は、電子の電磁質量の速度への依存関係の研究にかんする実験によって、あきらかになるはずだとされていた。ところが、一九〇一—一九〇二年にW・カウフマンによっておこなわれたこれらの実験は、意外にも、電子は、その全質量が電磁的本性をもつかのようにふるまう、ということをしめした。このことから、以前には物質の奪うことのできない性質であると考えられていた力学的質量が、電子の場合には消失する、という結論がひきだされた。こうした事情が、さまざまな種類の哲学的思弁や、「物質の消滅」についての言明にとっての動機となった。だがレーニンは、こうした思弁や言明が根拠のないものであることを証明した。物理学のその後の発展(相対性理論)は、力学的質量もまた速度に依存していること、電子の質量をすべて電磁質量に帰着させることはできないことを、しめしたのである。二六八

(六二) 『心理学年報』——フランスのブルジョア的な観念論的心理学者の仲間の機関誌である。一八九四年以来パリで発行された。

はじめのうちはA・ビネーが、のちにはH・ピエロンが発行した。二五三

(六三)　一九世紀末—二〇世紀はじめの物理学では、陽電気の素電荷を帯びている粒子が陽電子とよばれていた。現代的な理解での陽電子(ポジトロン)の存在は、一九二八年にイギリスの物理学者P・A・M・ディラックによって予言され、一九三二年にアメリカの物理学者C・D・アンダーソンが宇宙線の成分のなかにこのポジトロンを発見した。二五四

(六四)　原子が複雑なものであるという考えは、一九世紀末に、メンデレーエフの元素の周期律、光の電磁的本性、電子、放射能現象の発見の結果として生まれた。若干の原子模型が提案された。レーニンは原子の太陽系模型を最も真実でありそうなものとみなしているが、この考えは一九世紀末に一つの推測という形式で述べられたものである。この推測は、アルファ粒子(陽電荷をもつヘリウムの核)が種々の物質を通過するありさまを研究し、陽電荷は原子の中心に集中していて、原子の体積のきわめて小さな部分を占めるにすぎない、という結論に到達したところの、E・ラザフォードの実験によってその実験的確証をえた。一九一一年に彼は一つの模型を提唱したが、それによれば、原子の中心には陽電荷をもち、原子の全質量にほぼ等しい質量をもつ核が存在し、核のまわりをさまざまな軌道にそって——太陽系の惑星と同様に——電子が回転している、というのである。けれども、この模型は原子の安定性を説明することができなかった。原子構造の理論をつくりだす最初の成功した試みは、ラザフォードの模型にもとづき、N・ボーアのいわゆる量子条件の導入(一九一三年)と結びついたものであった。この原子の最初の量子論によれば、電子は(エネルギーの一定の非連続的な値に照応した)「安定した」軌道の一つを、放射線を出すことなしに運動している。一定のエネルギー量の原子による放射または吸収は、電子がある軌道から他の軌道へと移る場合にのみおこるのである。

物理学のその後の発展は、原子構造にかんする観念を豊かにした。そのさいに重要な役割を演じたのは、微視的対象の波動的性質のドゥ・ブロイによる予言と、それにひきつづいておこなわれたE・シュレディンガーとW・ハイゼンベルクによる量子力学の創設である。現代の考えによれば、原子核は、エネルギーの一定の値に照応しているさまざまの軌道上にある電子の雲によってかこまれており、電子は原子核とともに単一の相互に連関しあった系を形成しているのである。

物理学の発展過程で、原子核は「素」粒子——核子(陽子と中性子)——からなりたっていることがあきらかにされた。電子は、二〇世紀のはじめにすでに知られていた、質量と電荷のほかに、新しい諸性質とそれが他の粒子に転化する可能性をもつことが発見された。電子とならんで、その性質にかんしてことなる一連の新しいさまざまな「素」粒子(光子、陽子、中性子、ニュートリノ、種々の種類の中間子と重粒子)が発見された。その若干の特性は、以前に知られている「素」粒子のそれに対応する特性に一致しているが、他の特性は、大きさにかんしては等しいが、符号が反対であるような諸粒子(すなわち、反粒子)を発見することにさえ成功した。

物質構造の認識の進歩によって、人間が核過程を支配すること、核エネルギーを利用することへとみちびかれた。これは、新しい技術革命のはじまりを意味するものであり、全人類の将来にとって巨大な意義をもっている。二五四

(六五)　おそらく、古典物理学で物質の永遠不変の性質とみなされ

ていた力学的質量を念頭においているのであろう。二三五

（六六）『純粋科学と応用科学の一般誌』——自然科学の論文が印刷されている雑誌である。一八九〇年にパリで創刊された。この雑誌の創刊者はL・オリヴィエであった。二三五

（六七）新活力論——一九世紀末に唯物論的世界観やダーウィン学説にたいする反動として生まれた、生物学における観念論的流派である。その代表者たち（W・ルー、H・ドリーシュ、J・エクスキュールその他）は、活力論の反科学的な見解を復活させ、生物の生命現象と合目的性を特殊な非物質的要因（「生命力」、「エンテレキー」等々）の作用によって説明し、まさにこのことによって生物界を無生物界から区別しようと試みた。新活力論の成りたたないことと反科学的な性格は、唯物論的生物学者（E・ヘッケル、カ・ア・チミリャーゼフ、イ・ペ・パヴロフその他）の著作のなかで証明された。二四〇

（六八）『哲学と心理学の諸問題』——観念論的傾向の雑誌である。エヌ・ヤ・グロート教授が創刊し、一八八九年一一月から一九一八年四月までモスクワで発行された（一八九四年以来モスクワ心理学協会によって発行された）。この雑誌には、哲学、心理学、論理学、倫理学、美学にかんする論文、西ヨーロッパの哲学者や心理学者たちの学説や著書の批判的覚え書や論評、哲学者や外国の哲学雑誌の紹介、その他の資料が掲載された。九〇年代には「合法的マルクス主義者」ペ・ベ・ストルーヴェ、エス・エヌ・ブルガコフが、反動期にはア・ボグダーノフやその他のマッハ主義者たちが寄稿していた。一八九四年からは、この雑誌は反動的なエリ・エム・ロパーチンの編集のもとに発行された。二四三

（六九）ロシア国民同盟——君主主義者たちの極反動的な、黒百人組の組織である。一九〇五年一〇月に革命運動とたたかうことを目的としてペテルブルグで設立された。「同盟」は、反動的地主、大家主、商人、警察官、僧侶、都市小市民、富農、階級脱落分子、刑事犯罪分子を統合していた。「同盟」の先頭には、ヴェ・ア・ボブリンスキー、ア・イ・ドゥブローヴィン、ペ・ア・クルシェヴァン、エヌ・イエ・マールコフ二世、ヴェ・エム・プリシケヴィチ、その他が立っていた。「同盟」の機関紙誌には、新聞『ルースコエ・ズナーミャ』（ロシアの旗）、「オブエディニェーニエ」（団結）、「グラザー」（雷雨）があった。

「同盟」は、ツァーリ専制の不動性、半農奴制的地主経済と貴族の特権の存続を擁護した。農奴制的地主権の時代の君主主義的、民族主義的スローガン「ギリシア正教、専制、国民性」が同盟の綱領的スローガンであった。革命に反対する闘争の主要な方法として、「同盟」はポグロム（組織的虐殺）と殺人をえらんだ。

第二国会の解散後、「同盟」は二つの組織に分裂した。一つは、プリシケヴィチを先頭とする「パラータ・ミハイーラ・アルハンゲラ」であり、これは反革命的な目的に第三国会を利用することに賛成していた。もう一つは本来の「ロシア国民同盟」であって、ドゥブロヴィンを先頭にして、公然たるテロの戦術を継続していた。二つの黒百人組的組織は、一九一七年の二月ブルジョア民主主義革命のときに一掃された。十月社会主義革命以後には、これらの組織の元会員たちは反革命的な一揆とソヴェト権力に反対する陰謀に積極的に参加した。二四三

（七〇）『ルースコエ・ボガートストヴォ』（ロシアの富）——一八七六年から一九一八年までペテルブルグで発行された月刊誌である。九〇年代のはじめからエヌ・カ・ミハイロフスキーを先頭とする自

由主義的ナロードニキの手に移った。この雑誌の周囲には、のちにエス・エル党、「人民社会主義者」および国会内の勤労者グループの著名なメンバーになった評論家が結集した。一九〇六年にこの雑誌は半カデット的な勤労人民社会党の機関誌になった。三〇七

(七一) レーニンは、ゲーテの二行詩を言いかえたものである《wer den Feind will verstehen,……》〔敵を知りたいと思うものは……〕という文句を、トゥルゲーネフの小説『処女地』からとってきたのである。三一〇

(七二) 『クーゲルマンへの手紙』国民文庫版、一三八—一三九ページ、参照。三一一

(七三) **マルサス主義**——資本主義のもとでの勤労大衆の貧困化を「自然的な」絶対的人口法則で説明する反動的な学説である。イギリスのブルジョア経済学者T・R・マルサスの名にちなんでこうよばれている。彼は一七九八年に著書『人口原理にかんする試論』で、人口は幾何級数的に増大するが、生活資料は算術級数的に増大する、ということをしめした。マルクスは、マルサス主義が成りたたないこととその反動的性格をしめし、人類社会のすべての発展段階にとって単一の人口法則は存在しないことを証明した。それぞれの生産様式に特有の人口法則があるのである。三一一

(七四) **エネルギーの保存と転化の法則の発見**は、自然科学の発展の全道程によって、とくにエム・ヴェ・ロモノーソフおよびその他一連の科学者の労作によって準備され、一九世紀の四〇年代におこなわれた(R・マイヤー、J・ジュール、H・ヘルムホルツの仕事)。現代的な意味での「エネルギー」という用語は一八五三年にW・ランキンが導入したものであるが、しかしそれは一八七〇—八〇年代にやっと一般に使用されるようになった。はじめは大多数の物理学者がこの新しい法則に批判的な態度をとったが、まもなく自然科学のあらゆる領域にとってその正しいことが、証明された。エンゲルスはこの法則の発見を一九世紀の自然科学の最も重要な達成の一つとみなしている。

個々の科学者のなかには、この法則の普遍的な性格に疑問をもち、これを観念論の精神で解釈しようとするものがあった。たとえば、E・マッハはこの法則を自然の普遍的法則とみなすことを拒否し、それは諸現象の因果的依存関係の確認に帰着すると考えた。W・オストヴァルドは、この法則を自然の唯一の普遍的法則とみなしたが、物質の客観的実在性を否定し、物質の概念を放棄し、エネルギーが物質なしに存在することを証明し、自然・社会・思考のあらゆる現象をエネルギーに帰着させようと試みた。ア・ボグダーノフは、社会の諸変化をエネルギーの増大または減少とみなそうと試みた。

レーニンは、「物理学的」観念論の現われの一つとしての「エネルギー論」に批判を加え、自然科学の諸法則を社会現象に移す試みが原理的に成りたたないことを証明した。自然科学のその後の発展、微視的世界の諸現象の研究によって、この法則の普遍的な性格はいまや確証されている。三一四

(七五) レーニンは、おそらく、エンゲルスの著書『空想から科学への社会主義の発展』のなかの次の箇所を念頭においている。「……二つの偉大な発見、すなわち唯物史観と、剰余価値による資本主義的生産の秘密の暴露とは、マルクスのおかげでわれわれにあたえられたものである。これらの発見によって社会主義は科学になった。いまなによりもまず重要なことは、この科学をそのあらゆる細目と連関とについてさらに仕上げてゆくことである」(全集、第一九巻、二〇六ページ)。三一五

(七六)　『独仏年誌』――K・マルクスとA・ルーゲの編集で、ドイツ語で書かれパリで出版された。一八四四年二月に最初の、二重の号数をもつものが陽の目をみただけである。このなかで、マルクスの論文『ユダヤ人問題によせて』、『ヘーゲル法哲学批判、序説』およびエンゲルスの論文『経済学批判大綱』、『イギリスの状態。トマス・カーライルの「過去と現在」』が発表された。これらの労作はマルクスとエンゲルスが究極的に唯物論と共産主義に移行したことを意味していた。この雑誌の発行が中止された主要な原因は、マルクスとブルジョア的急進主義者であるルーゲとのあいだの原則的な意見の不一致にあった。三二八

(七七)　『クーゲルマンへの手紙』、国民文庫版、一四一ページ。三二九

(七八)　レーニンがここで念頭においているのは、エンゲルスのつぎの著作である。『反デューリング論』(一八七八年)、『フォイエルバッハ論』(一八八八年)、『空想から科学へ』の「英語版への序文」(一八九二年)。三三〇

(七九)　一九世紀後半のヘーゲル哲学への方向転換は、いくつかのヨーロッパ諸国とアメリカ合衆国でおこった。イギリスでその発端をひらいたのは、ジェームズ・ハッチスン・スターリングの著書『ヘーゲルの秘密』(一八六五年)であり、その後、トマス・グリーン、フランシス・ブラドリーなどによって「イギリス・ヘーゲル主義」とよばれる独特の哲学的流派が形成された。それは、ヘーゲル哲学の反動的な側面、とくに絶対的精神の概念を利用して、宗教の理論的基礎づけのために広い可能性をひらいたのである。ヘーゲル哲学における発展の観念を拒否して、ヘーゲルの弁証法を、不可知論を詭弁的に正当化する目的のためにだけ利用した。スカンディナヴィア諸国(スウェーデン、ノルウェー、デンマーク)でも、やはり一九世紀の後半にヘーゲル哲学の復活がこころみられたが、それは、ヘーゲル哲学を神秘主義流に解釈し、科学を宗教に従属させるという方向にむかっていた。

　ヘーゲル哲学の矛盾した性格は、二つの相対立した批判の方向を生みだした。マルクスとエンゲルス、部分的にはロシアの革命的民主主義者は、ヘーゲル哲学の革命的側面、すなわち弁証法を発展させた。ヘーゲルのブルジョア的亜流は、ヘーゲルの体系の保守的な諸側面を発展させ、一九世紀末―二〇世紀はじめの新ヘーゲル主義の発生のための素地を準備したのである。三三〇

(八〇)　プラグマティズム――帝国主義時代のブルジョア(主としてアメリカの)の哲学の主観的観念論の一流派である。一九世紀の七〇年代にアメリカ合衆国で、アメリカ資本主義の発展の特殊な特徴の反映として生まれ、その当時支配的であった宗教的哲学にとって代わった。その基本的諸命題は、チャールズ・パースによって定式化されたが、ウィリアム・ジェームズとフェルディナンド・シラーによって一九世紀末―二〇世紀のはじめに独立の哲学的思潮へと形成され、ジョン・デューイの道具主義によっていっそうの発展をとげた。

　プラグマティズムは真理の概念をゆがめた。ジェームズは、現実の意識内への客観的に正しい反映という概念を、効用・効果という概念ですりかえた。デューイはさらに、科学の理論から社会制度まで、すべてを人間個人が目的を達成するための「道具」にすぎないと主張した。プラグマティズムは「経験」を個人的体験の流れ、主観的意識現象の流れであるとし、このように理解された「経験」を真理性(＝効用)の基準と考える。それはこの「経験」を唯一の実

在とみなすのであるから、主観的観念論の一変種である。プラグマティズムによれば、宇宙にはなんらの合法則性もない。宇宙は、各人が自分の個人的体験をもとにして、てんでに構成するモザイクのようなものである。だからプラグマティズムは、そのときの要求から出発して、同一の事実に、さまざまな、矛盾した説明すらあたえることができる、と考える。首尾一貫性は不必要だといわれる。これは、その政策に一片の合理性すらすでにもちえなくなっている帝国主義者にとって、はなはだ好都合な観点である。プラグマティズムは、バークリ、ヒューム以来の主観的観念論をよりどころにして形成された、現代の最も反動的な哲学的思潮の一つであり、ほとんど公認のアメリカ哲学となったのである。三三二

（八一）『ザグラニーチナヤ・ガゼータ』〔国外新聞〕――ロシア人亡命者の週刊紙である。一九〇八年三月一六日から四月一三日までジュネーヴで発行された。この期間に四号まで発行されたが、それらは主として、ロシア人亡命者の生活にかんする記事と、ロシア国内および国外での諸事件についての資料を掲載した。第二号には一九〇八年三月一八日にレーニンがジュネーヴの国際集会でおこなった演説『コミューンの教訓』が発表された。新聞の紙面では「建神主義」とマッハ主義の宣伝がおこなわれた（ア・ボグダーノフとア・ヴェ・ルナチャルスキーの論文）。

レーニンは同紙の第二、三号に発表されたア・ヴェ・ルナチャルスキーの『現代ロシア文学概説』からのことばを引用している。三二六

（八二）『オブラゾヴァーニエ』〔教育〕――ロシアの、文学・通俗科学・社会＝政治にかんする合法的月刊雑誌である。ペテルブルグで一八九二年から一九〇九年まで発行された。一九〇二―一九〇八年にはこの雑誌に社会民主主義者の論文が印刷された。一九〇九年の第二号には、レーニンの『農業問題と「マルクス批判家」』の第五―九章が発表された。三二六

（八三）二人ともゴーゴリの『検察官』にでてくるよく似た下級官吏であって、にせ検察官の到着をきいたときに、どちらが最初に「えっ」といったか、ということで言い争う。三四二

（八四）レーニンは、メンシェヴィキ派のマッハ主義者たちの一九〇八年に出版されたつぎの二つの小著を念頭においている。エヌ・ヴァレンチノフ『マルクス主義の哲学的構成』、ペ・ユシケヴィチ『唯物論と批判的実在論』。三二六

（八五）レーニンは原稿『第四章の一への補足。エヌ・ゲ・チェルヌィシェフスキーはどの側面からカント主義の批判をおこなったか？』を、三月の後半、本書がすでに印刷されたときに、ア・イ・ウリヤーノヴァ－エリザロヴァあてに送った。レーニンは一九〇九年三月一〇または一一（二三または二四）日に姉への手紙でこの補足についてこう書いている。「補足をお送りします。このためにおくらせることはありません。しかし、時間があれば、巻末に、結論のあとに、特別の活字、たとえば八ポで入れてください。私は、マッハ主義者にチェルヌィシェフスキーを対置することが、きわめて重要だと考えます」と（『全集』第三七巻、三七九―三八〇ページ）。三二〇

人名注

（括弧内でゴシック体になっているものは本名を示す）

アヴェナリウス、リヒアルト（一八四三—一八九六）——ドイツのブルジョア哲学者、主観的観念論者、一八七七年からチューリヒ大学教授。一八七六年に著書『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』で、バークリとヒュームの主観的観念論を復活させた反動的哲学である経験批判論の基本命題を定式化した。

主著——『人間的な世界概念』、一八九一年。『純粋経験の批判』、一八八八—一八九〇年。一八七七年以来、『科学的哲学のための季刊誌』を発行した。

アキモフ（**マフノヴェツ、ヴェ・ペ**）——ロシアの社会民主主義者、メンシェヴィキの最右翼の一人。九〇年代の中ごろから「人民の意志」団の革命運動に参加し、外国に亡命した。『在外ロシア社会民主主義者同盟』の右翼的指導者であり、いわゆる経済主義の代表者としてベルンシュタイン主義を擁護し、『ラボーチェエ・デーロ』（労働者の事業）の編集員として『イスクラ』（火花）と闘争した。のちに協同組合運動に参加して政治から遠ざかった。

アクセリロード、エリ・イ（**オルトドクス**）（一八六八—一九四六年）——ロシアの哲学者、文芸学者、社会民主主義運動の参加者。一八八七年にフランスへ、そののちスイスへ亡命した。『在外ロシア社会民主主義者同盟』に加入し、一九〇三年にメンシェヴィキに味方した。その著作で「経済主義」、新カント主義、経験批判論を批判したが、それとともにゲ・ヴェ・プレハーノフのメンシェヴィキ的見解に追従し、彼の哲学上の誤りをくり返し、ボリシェヴィキに、またレーニンの哲学的見解に反対した。一九一七年のはじめにはメンシェヴィキの中央委員会の一員であったが、そののちプレハーノフの「エディンストヴォ」グループの中央委員会の一員になった。一九一八年以後、積極的な政治活動から遠ざかり、いくつかの高等教育機関で教育活動に従事した。二〇年代にはマルクス主義哲学の機械論的修正の代表者の一人として登場し、晩年には芸術社会学の研究をおこなった。

主著——『哲学概論』、一九〇六年。『哲学者としてのカール・マルクス』、一九二四年。『ヘーゲルの観念論的弁証法とマルクスの唯物論的弁証法』、一九三四年。その他。

アディッケス、エーリヒ（一八六六—一九二八）——ドイツの新カント主義の哲学者。一八九八年からキール大学、一九〇二年からミュンスター大学、一九〇四年からチュービンゲン大学教授。唯物論に反対し、物質は客観的には存在せず、「われわれの精神の事がら」、「意識の状態」であり、原子とは悟性の補助概念にすぎない、と主張した。また、客観的世界の科学的認識の可能性を否定した。

アドラー、フリードリヒ（一八七九—一九六〇）——オーストリアの社会民主主義的活動家、オーストリア・マルクス主義の理論家の一人。一九〇七—一九一一年にチューリヒ大学の私講師。哲学上では経験批判論の支持者。一九一〇—一九一一年にはスイス社会民主党の機関誌『フォルクスレヒト』の編集者、そののちオーストリア社会民主党の書記。政治上では改良主義者であり、第二半インタナショナル（一九二一—一九二三）の組織者の仲間に入っていたが、そののちには社会主義労働者インタナショナルの指導者の一人となった。

学の教授。

イェルザレム、ウィルヘルム（一八五四—一九二三）——オーストリアのブルジョア的観念論哲学者、心理学者。ヴィーン大学の哲学の教授。

主著——『心理学教科書』、一八八八年。『哲学概論』、一八九九年。『批判的観念論と純粋論理学』、一九〇五年。

イリイン、ヴェ　↓レーニン、ヴェ・イのこと。

ヴァレンチノフ、エヌ（ヴォリスキー、エヌ・ヴェ）（一八七九生）——ロシアのメンシェヴィキ、ジャーナリスト、マッハ主義の哲学者。ロシア社会民主党第二回大会後ボリシェヴィキに味方したが、一九〇四年末にメンシェヴィキの立場に移った。メンシェヴィキ派の新聞『モスコーフスカヤ・ガゼータ』を編集し、一連のその他のメンシェヴィキ派やブルジョア的な出版物に協力した。反動期には解党派。十月社会主義革命後、『商工業新聞』の編集次長となり、そののちパリ駐在ソ連邦通商代表部に勤務したが、一九三〇年以後は白系亡命者となり、マルクス＝レーニン主義およびソ連邦国家に反対した。

ウィリー、ルドルフ（一八五五—一九二〇）——ドイツのマッハ主義の哲学者、R・アヴェナリウスの弟子。

ヴィンデルバント、ウィルヘルム（一八四八—一九一五）——ドイツの観念論哲学者、哲学史家。新カント主義のバーデン（フライブルヒ）学派の創始者。一八七六年からチューリヒ大学、一八七七年からフライブルヒ大学、一八八二年からシュトラスブルヒ大学、一九〇三年からハイデルベルヒ大学教授。哲学を「絶対的価値」についての学とみなし、自然科学と社会科学を対立させ、社会過程の科学的解明の可能性を否定した。

ヴェルナドスキー、ヴェ・イ（一八六三—一九四五）——ロシアのすぐれた地球化学者、鉱物学者、科学アカデミー正会員。地球化学、地球生化学、放射地質学という新しい科学を創始し、いくたの実践的価値のある業績をのこした。

ウォード、ジェイムズ（一八四三—一九二五）——イギリスの心理学者、観念論哲学者、神秘主義者。一八九七年からケンブリッジ大学教授。その著書、とりわけ『自然主義と不可知論』（一八八九年）で、唯物論に反対し、宗教を擁護する闘争のために物理学の諸発見を利用しようと試みた。

ヴォリスキー、エヌ・ヴェ　↓ヴァレンチノフ、エヌを見よ。

ヴォルテール（フランソア・マリー・アルーエ）（一六九四—一七七八）——有名なフランスのブルジョア革命を思想的に準備するのに大きな役割をはたした。封建的イデオロギー、ことにカトリック教と宗教的狂信をするどく批判したが、宗教を全面的に否定するにいたらず、その哲学的見解は理神論よりさきには進まなかった。しかし、感性的経験にもとづく認識論の立場にたち、観念論的な「生得観念」説に反対してたたかった（『哲学書簡』、一七三三年。『哲学辞典』、一七六四年）。また、そのすぐれた文学作品で、身分的偏見、社会風俗、絶対主義政体、裁判所、教会などを批判した。

ヴォルトマン、ルードヴィヒ（一八七一—一九〇七）——ドイツの社会主義者、修正主義者。社会的・政治的発展を人種的・生物学的観点からみようとした。哲学上では新カント派。歴史において「経済的要因」と「精神的過程」に同じ程度に独立的意義を認めた。

主著——『ダーウィン学説と社会主義』、一八九九年。『史的唯物論』、一八九九年。

ウリヤノフ、ヴェ・イ　↓レーニン、ヴェ・イのこと。

ウルヴィーグ、ルイ（一八六三―一九四四）――フランスの物理学者。一九〇五年からマルセイユ大学教授。主著――『科学の進化』、一九〇八年。『物質』、一九一三年。その他。

ヴント、ウィルヘルム・マックス（一八三二―一九二〇）――ドイツのブルジョア哲学者、心理学者、実験心理学の創始者の一人。一八六四年からハイデルベルヒ大学の生理学の教授。一八七四年から チューリヒ大学の哲学の教授。一八七五年からライプチヒ大学教授。レーニンの特徴づけによれば、「観念論者で信仰主義者」であり、カントとライプニッツ、また新カント主義と実証主義の影響のもとにあった。心理学を哲学的諸学科の基礎とみなし、心理学では、実験心理学的方法とならんで、心理学的平行論という二元論的理論を主張しつづけた。個人の活動を社会心理学の立場から説明しようと試み、歴史の発展法則を認識不可能とみなした。

主著――『生理学的心理学の基礎』、一八七三―一八七四年。『哲学体系』、一八九六年。『心理学概論』、一八九六年。

エヴァルト、オスカー（フリードレンダー、オ）（一八八一生）――オーストリアの新カント主義の哲学者。一九〇九年からヴィーン大学の私講師。

主著――『リヒアルト・アヴェナリウス……』、一九〇五年。『カントの方法論の基本的特徴』、一九〇六年。『精神の復活』、一九二〇年。その他。

エヴロギー（別名、ゲオルギエフスキー、ヴェ）（一八六八生）――ロシアの君主主義者、極端な反動家、黒百人組『ロシア国民同盟』の指導者の一人。一九〇二年からルブリンの主教。一九一四年にヴォルィニの大主教に任命された。十月社会主義革命以後、帝政派亡命団の領袖の一人。

オストヴァルド、ウィルヘルム・フリードリヒ（一八五三―一九三二）――ドイツの自然科学者、観念論哲学者。一八八二年からリガ工科大学教授。一八八七年からライプチヒ大学の物理化学の教授。化学のさまざまな分野で活動したが、基本的業績は電気解離の理論にある。「物理学的」観念論の変種の一つである「エネルギー」論の創始者。運動、エネルギーを物質から切りはなして考えようと試みた。

哲学上の主著――『エネルギーとその変換』、一八八八年。『科学的唯物論の克服』、一八九五年。『自然哲学講義』、一九〇二年。一九〇一年から雑誌『自然科学年報』を発行した。

オルトドクス　↓アクセリロード、エリ・イを見よ。

カウツキー、カール（一八五四―一九三八）――ドイツ社会民主党と第二インタナショナルの指導者の一人。はじめはマルクス主義者であり、八〇―九〇年代には、『カール・マルクスの経済学説』（一八八七年）、『農業問題』（一八九九年）などを書き、誤りを含んでいたとはいえ、マルクス主義の宣伝に積極的な役割をはたした。のちにはマルクス主義の背教者、日和見主義の最も危険で有害な一変種である中央主義（カウツキー主義）のイデオローグとなった。ドイツ社会民主党の理論的機関誌『ディ・ノイエ・ツァイト』（新時代）の編集者。

カルスタニエン、フリードリヒ――一八九六年からチューリヒ大学の哲学の教授。マッハ主義者、R・アヴェナリウスの弟子。アヴェナリウスの死（一八九六年）以後、『科学的哲学のための季刊誌』を発行した。

主著――『純粋一般的認識論のリヒアルト・アヴェナリウスによる生物力学的基礎づけ。純粋経験の批判への入門』、一八九四年。

『経験批判論、同時にW・ヴントの論文への答え』、一八九八年。

カルノー、ニコラ・レオナール・サディ（一七九六―一八三二）――フランスの物理学者、技師。熱力学の創始者の一人。カルノーの原理を発見したことで有名である。

カント、イマヌエル（一七二四―一八〇四）――ドイツ古典哲学の創始者。一七七〇年からケーニヒスベルク大学教授。初期には自然科学にかんする研究も多くあり、太陽系の発生にかんする仮説（星雲説）は有名。認識論では、感覚を認識の経験的素材と認めるが、この感覚のみなもとである、主観の外にある「物自体」は認識不可能であると主張した。神の存在は証明不可能であるとしながら、実践理性の要請としてこれを認めた。彼は封建主義とのたたかいに不徹底であったドイツの自由主義的ブルジョアジーのイデオローグであった。カント主義は哲学史上で大きな役割をはたし、その影響のもとにドイツ古典的観念論のその後の代表者たちが現われ、またさらに、新カント主義、実証主義などのようなブルジョア哲学の諸流派が生まれた。

主著――『天界の一般的自然史と理論』、一七五五年。『純粋理性批判』、一七八一年。『実践理性批判』、一七八八年。『判断力批判』、一七九〇年。

ギュンター、ジークムント（一八四八―一九二三）――ドイツの数学者、地理学者、自然科学史家。一八八六―一九二〇年にミュンヘン工科大学教授。

主著――『地球物理学と自然地理学の教科書』、一八八四―一八八六年。『一九世紀における無機自然科学史』、一九〇一年。

キルヒホフ、グスターフ・ローベルト（一八二四―一八八七）――ドイツの物理学者。一八五四年からハイデルベルヒ大学、一八七五年からベルリン大学教授、一八七四年からベルリン科学アカデミー会員。電気力学や物理学のその他の領域で重要な意義をもつ研究をおこない、化学者R・ブンゼンと協力してスペクトル分析の基礎をきずいた。哲学的見解にかんしては、自然科学的唯物論の代表者であった。

クーゲルマン、ルードヴィヒ（一八三〇―一九〇二）――ドイツの社会民主主義者、マルクスの友人、一八四八―一八四九年のドイツ革命の参加者、第一インタナショナルの会員。マルクスの『資本論』の出版と普及に協力した。一八六二年から一八七四年までマルクスと文通し、ドイツの国内情勢をマルクスに知らせた。

クラインペーター、ハンス（一八六九―一九一六）――オーストリアの哲学者、主観的観念論者、マッハ主義の通俗的解説者。マッハ主義を自然科学と折衷主義的に「両立させ」ようと試みた。

主著――『現代自然科学の認識論』、一九〇五年。

クラウジウス、ルドルフ（一八二二―一八八八）――ドイツの物理学者。チューリヒ大学、のちにボン大学の物理学の教授。カルノーとともに、熱力学の創始者の一人。

グラスマン、ヘルマン（一八〇九―一八九九）――ドイツの数学者、物理学者、言語学者。一八四四年に著書『次元論』ではじめて、多次元ユークリッド空間にかんする学説を体系的にうちたてた。彼の哲学的見解は唯物論に近かった。一八七五年に聖歌リグヴェーダ（古代インド文学の記念すべき文献）の大辞典を編集した。

クリッフォード、ウィリアム・キングダム（一八四五―一八七九）――イギリスの数学者。一八七一年からロンドン大学の数学の教授。哲学では主観的観念論者。彼の見解をカール・ピアスンが発展させた。

グリューン、カール（一八一七—一八八七）——ドイツの小ブルジョア的評論家。四〇年代の中ごろには「真正社会主義」の主要な代表者の一人。学生時代には青年ヘーゲル派であった。一八四八—一八四九年の革命期には小ブルジョア的民主主義者で、プロイセン国民議会議員。フォイエルバッハの哲学の抽象的・観念論的側面をプルードンの無政府主義思想と結合し、「ドイツ小市民の利益」を表現するユートピア学説を説いた。

ゲオルギエフスキー、ヴェ　↓エヴロギーを見よ。

ケーラス・ポール（一八五二—一九一九）——アメリカの反動的哲学者、主観的観念論者、神秘主義者。一八八七年から雑誌『ジ・オープン・コート』〔公開論壇〕を、一八九〇年から『ザ・モニスト』〔一元論者〕を発行した。彼の哲学的一元論とは、宗教と科学と仏教の宣伝とを和解させようとする試みであった。

ゲリフォンド、オ・イ（一八六三—一九四二）——ロシアの医者。『マルクス主義哲学についての概説』（一九〇八年）の執筆者の一人。八〇年代の終りに革命運動に参加し、一九〇五年にはキエフで社会民主主義的文献の普及に協力した。十月社会主義革命後には医者として、一九二二—一九二八年にはマルクス＝エンゲルス研究所とコムアカデミー研究所で働いた。医学にかんする一連の著作と哲学にかんする若干の論文を書いた。後者には、『ディーツゲンの哲学と現代の実証主義』（一九〇八年）、『経験批判論の認識論について』（一九〇八年）その他がある。

ゲーリング、カール（一八四一—一八七九）——ドイツの実証主義の哲学者。ライプチヒ大学教授。すべての認識は経験と事実にもとづく、また、アプリオリとアポステリオリとのあいだには先後の区別はなく、主観と客観は同時に認識に結合している、と主張した。主著——『批判哲学の体系』、一八七四—一八七五年。『経験の概念について』、一八七七—一八七九年。

ケルヴィン　↓トムスン、ウィリアムを見よ。

コーウェラールト、ヤン・フランス・ヴァン（一八八〇生）——ベルギーの法学者、政治家。一八〇五—一八〇八年に雑誌『新スコラ評論』に、観念論的な性格をもつ若干の哲学論文を発表した。一九〇七年からフライブルヒ大学助教授。一九一〇年からアントワープ選出の下院議員となり、その後いくつかの外交官の地位につき、ベルギー政府の大臣になった。

コトリャル、ゲ・アー——ロシアの哲学文献の翻訳者。

コヘン、ヘルマン（一八四二—一九一八）——ドイツの観念論哲学者、数学者、新カント主義のマールブルク学派の創始者。彼の影響のもとに、E・ベルンシュタイン、K・フォールレンダーを代表者とする「倫理的社会主義」が形成され、マルクス主義の新カント主義的修正がおこなわれた。主著——『カントの純粋経験の理論』、一八七一年。『哲学体系』、一九〇二—一九一二年。『宗教と人倫』、一九〇七年。その他。

コルニュ、マリー・アルフレッド（一八四一—一九〇二）——フランスの物理学者。一八七八年からパリ科学アカデミー会員。光学、結晶物理学、分光学にかんする多くの研究で有名である。哲学上では自然科学的唯物論者。

コルネリウス、ハンス（一八六三—一九四七）——ドイツのブルジョア哲学者、主観的観念論者。一九〇三年からミュンヘン大学、一九一〇年からフランクフルト・アム・マイン大学教授。マッハ主義を内在論哲学およびジェームズのプラグマチズムで補足しようと努力し、マッハ主義と新カント主義との仲介者の役割をはたした。

主著――『哲学概論』、一九〇三年。『先験的体系学』、一九一六年。その他。

コンディヤック、エティエンヌ・ボノ（一七一五―一七八〇）――フランスの感覚論哲学者、理神論者、カトリックの聖職者。ロックの唯物論的感覚論を発展させ、観念論的な生得観念説を批判した。彼の感覚論は一八世紀のフランス唯物論の理論的源泉の一つである。

主著――『人間の意識の起源についての試論』、一七四六年。『欠陥と長所が識別されている体系についての論説』、一七九四年。『感覚論』、一七五四年。その他。

コント、オーギュスト（一七九八―一八五七）――フランスのブルジョア哲学者、社会学者、実証主義の創始者。経験にあたえられたものの記述を科学の任務とみなし、認識の歴史を神学的、形而上学的、実証主義的という三段階の継起としてとらえた。革命と社会主義に反対し、資本家と労働者の階級的利益の調和を社会の理想とみなした。

主著――『実証哲学教程』、一八三〇―一八四二年。『実証政治学体系……』、一八五一―一八五四年。その他。

ジェームズ、ウィリアム（一八四二―一九一〇）――アメリカの哲学者、心理学者、主観的観念論者、プラグマチズムの創始者の一人。一八八〇年からハーバード大学教授。意識・経験・真理などの諸概念の解釈で経験批判論に近かった。

主著――『心理学原理』、一八九〇年。『プラグマチズム』、一九〇七年。『多元論的宇宙』、一九〇九年。

シェリング、フリードリヒ・ヴィルヘルム・ヨゼフ（一七七五―一八五四）――一八世紀末―一九世紀はじめのドイツ観念論哲学の代表者。一七九八年からイェナ大学、一八〇三年からヴュルツブルク大学、一八〇六年からミュンヘン大学、一八四一年からベルリン大学教授。はじめフィヒテの哲学の支持者として登場したが、そののち「同一哲学」という客観的観念論の一体系をうちたてた。この体系は、存在と思考、物質と精神の絶対的同一性を主張した。彼は自然の発展を「世界精神」の自己発展の弁証法的過程として描いた。これは、観念論的な性格のものではあるが、彼の哲学のなかでは最も価値のある思想であった。晩年には宗教的＝神秘的な「啓示の哲学」を説くにいたった。

主著――『自然哲学の体系の最初の構想』、一七九九年。『先験的観念論の体系』、一八〇〇年、その他。

シーシキン、エヌ・イ（一八四〇―一九〇六）――ロシアの数学者、物理学者、モスクワ心理学協会会員。その論文『機械論的理論の観点からみた精神物理的諸現象について』、『数学的心理学との連関における決定論について』、『ロバチェフスキー空間』において自然科学における経験批判論の思想を擁護した。

シーニア、ナッソー・ウィリアム（一七九〇―一八六四）――イギリスの俗流経済学者。工場主の利益を擁護し、イギリスにおける労働日短縮に反対する工場主たちの扇動（一九世紀の三〇年代）に積極的に参加した。「教養あるブルジョアの代弁者」（マルクス）。

シャトーブリアン、フランソア・ルネ（一七六八―一八四八）――フランスの反動的ロマン主義作家。一八世紀末のフランス・ブルジョア革命にあたり、王党派として積極的にたたかい、のちに亡命して、王政復古とカトリック教擁護の思想的代弁者になった。著書『キリスト教の天才』（一八〇二年）で無神論と唯物論を攻撃し、小説『アタラ』と『ルネ』で世界文学史上はじめて「余計者」の形

象を描きだした。

シュヴェーグラー、アルバート（一八一九―一八五七）――ドイツの神学者、哲学者、言語学者、歴史家。『哲学史綱要』（一八四七年）の著者。アリストテレスの『形而上学』をドイツ語に翻訳した。

シュタルケ、カール・ニコライ（一八五八―一九二六）――デンマークの哲学者、社会学者。一九一六年からコペンハーゲン大学教授。エンゲルスが『フォイエルバッハ論』でその批判の対象とした書物『ルードヴィヒ・フォイエルバッハ』（一八八五年）の著者。

シュッペ、ウィルヘルム（一八三六―一九一三）――ドイツの哲学者、主観的観念論者、いわゆる内在論学派の首領。一八七三年からグライフスワルト大学教授。彼によれば、存在は意識と同一であり、意識の様態は個々の自我である。この見解は不可避的に唯我論におちいる。『内在哲学のための雑誌』に寄稿。

主著――『認識論的論理学』、一八七八年。『内在哲学』、一八九七年。『唯我論』、一八九八年。その他。

シューベルト-ゾルデルン、リヒアルト（一八五二―一九三五）――ライプチヒ大学の哲学の教授。いわゆる内在論哲学の代表者。ドイツの反動的な雑誌『内在哲学のための雑誌』の発行に積極的に参加した。

主著――『客観と主観との超越について』、一八八二年。『認識論の基礎』、一八八四年。『人間の幸福と社会問題』、一八九六年。その他。

シュミット、ハインリヒ（一八七四―一九三五）――ドイツの生物学者、エルンスト・ヘッケルの弟子で後継者。イェナのヘッケル文書保管所長。反動的な哲学者と神学者たちの攻撃からヘッケルを擁護し、この目的で一連の著作を書いた。『「宇宙の謎」をめぐる闘争と批判』、一九〇〇年。『ヘッケルの生物発生の根本法則とその反対者』、一九〇二年。『一元論とキリスト教』、一九〇六年。その他。

ジュール、ジェームズ（一八一八―一八八九）――イギリスの物理学者。いわゆる熱力学の第一法則とエネルギー保存の法則の提唱者の一人。力学的運動が熱に転換するという法則は、一八四二年にドイツ人のマイヤーによって発見され、それとは独立に一八四三年にジュールによって発見された。

シュルツェ、ゴットリープ・エルンスト（一七六一―一八三三）――ドイツの観念論哲学者、ヘルムシュテット大学教授、のちにゲッチンゲン大学教授。カントの物自体を、唯物論への譲歩とみなして、決定的に否認し、客観的知識の可能性を否定し、古代の懐疑論の復活と近代化を試みた。哲学史上では、シュルツェ＝エネジデムスの名で知られている。

ショーペンハウアー、アルトゥール（一七八八―一八六〇）――ドイツの哲学者、ドイツ・ブルジョアジーの反動層の気分を反映した主観的観念論者。彼によれば、外界は表象の世界であり、主観の内的本質によって生みだされる意識の諸現象である。彼は社会的進歩という観念を否定した。帝国主義時代に、彼の哲学の主意主義と非合理主義は、反動的な哲学者たちに利用され、ドイツ・ファシズムのイデオロギーの源泉の一つとなった。

主著――『意志と表象としての世界』、一八一九年。

ジョレース、ジャン（一八五九―一九一四）――フランスの有名な社会主義者。フランス社会党の右翼的指導者で、プロレタリアートとブルジョアジーの階級的協調を説いた。一八九九年に社会改良主義者ミルランのブルジョア内閣への入閣を支持し、正統派マルクス主義者のゲード派と論戦した。しかし軍国主義的戦争政策に反対

して激しくたたかい、第一次世界戦争の開戦五日前に排外主義者によって殺された。

スヴォーロフ、エス・ア（一八六九—一九一八）——ロシアの社会民主主義者、著述家、統計学者。九〇年代に人民の意志派の隊列内で革命運動をはじめた。一九〇〇年から社会民主主義者となり、一九〇七—一九〇九年にはロシアのいくつかの都市のボリシェヴィキの組織で活動した。ロシア社会民主労働党第四回（統一）大会の代議員。一九〇五—一九〇七年の革命の敗北後、マルクス主義に攻撃を加えたインテリゲンツィア党員のマッハ主義者のグループに加わった。一九一〇年後に党を去り、統計学者として活動した。一九一七年にはメンシェヴィキ派のインタナショナルに味方した。十月社会主義革命後は、モスクワとヤロスラーウリでいくつかの選任職についた。一九一八年七月のヤロスラーウリにおける反革命暴動のとき死亡した。

スタッロ、ジョン・バーナード（一八二三—一九〇〇）——アメリカの哲学者。物理学者。はじめはヘーゲルの観念論の支持者であったが、のちには経験批判論を支持した。

ストルィピン、ペ・ア（一八六二—一九一一）——帝政ロシアの政治家、大地主。一九〇六—一九一一年にロシアの首相および内相。一九〇七—一九一〇年のいわゆる「ストルィピンの反動期」に、革命運動を弾圧する目的で大量の死刑をおこなった。富農を農村におけるツァーリ専制の支柱にする目的で、土地改革を実施したが、ブルジョアジーと地主のためのこの上からの改良は失敗した。一九一一年に社会革命党員のボグロフにキエフで暗殺された。

ストルーヴェ、ペ・ベ（一八七〇—一九四四）——ロシアのブルジョア経済学者、評論家。カデット党の指導者の一人。九〇年代には「合法マルクス主義」の最も著名な代表者。マルクス主義と労働運動をブルジョアジーの利益に順応させようと努めた。一九〇五年のカデット党の成立以来、その中央委員会の一員。ロシア帝国主義のイデオローグの一人。十月社会主義革命後はソヴェト権力のはげしい敵であった。白色亡命家。

スナイダー、カール（一八六九生）——アメリカの経済学者、著述家。通俗的自然科学書『科学における新しい概念』（一九〇三年）、『世界機械』（一九〇七年）の著者。

スペンサー、ハーバート（一八二〇—一九〇三）——イギリスの哲学者、心理学者、社会学者、実証主義の著名な代表者、いわゆる社会有機体説の創始者の一人。社会的不平等を正当化しようと努めて、人間の社会を動物の身体にたとえ、生存闘争にかんする生物学説を人間の歴史に引き移した。

主著——『綜合的哲学の体系』、一八六二—一八九六年。

スミス、ノーマン・ケンプ（一八七二—一九五八）——イギリスの観念論哲学者、「新実在論」に近い。一九一九—一九四五年にエディンバラ大学教授。

主著——『観念論的認識論への序説』、一九二四年。『デイヴィッド・ヒュームの哲学』、一九四一年。その他。

セクストゥス・エムピリクス（紀元前二世紀）——古代ギリシアの哲学者、医者。古代懐疑論の著名な代表者であり、真なる認識の可能性を否定し、あらゆる「定説的」判断と道徳原理に反対し、人間はいかなる確信をももつべきでないと主張した。現在までつたわっている彼の著作『ピュロンの根本命題』と『数学者に反対する』は、豊富な哲学史上の資料を含んでいる。

ゼーマン、ピーター（一八六五—一九四三）——オランダの物理

学者。一九〇〇年からアムステルダム大学教授。一八九六年に、スペクトル線が外磁場の作用をうけると分岐すること（いわゆるゼーマン効果）を発見し、電子論の基礎づけと発展に重要な役割をはたした。

ソクラテス（紀元前四七〇—三九九）——古代ギリシアの有名な観念論哲学者、奴隷主貴族の思想的代弁者、唯物論の反対者。対話によって相手の意見のなかにある矛盾をあばき、真理を発見する方法としての、古代的な意味での弁証法を完成させた哲学者の一人。彼のことは、主として、彼の弟子のプラトンの著作（いくつかの対話篇）によって知ることができる。

ソレル、ジョルジュ（一八四七—一九二二）——フランスの社会学者、哲学者、アナルコ・サンディカリズムの理論家。哲学上では折衷主義者。プルードン、ニーチェ、ベルグソンの影響のもとに、マルクス主義とプルードン主義とを結合しようと試み、非合理主義と主意主義とを擁護した。

ソロヴィヨフ、ヴェ・エス（一八五三—一九〇〇）——ロシアの反動哲学者、非合理主義者、神秘主義者。その客観的観念論哲学のなかで新プラトン派の思想を復活させ、唯物論に反対し、キリスト教を哲学的に基礎づけるという課題を提起し、世界教会、人類の宗教的「更新」の思想を宣伝した。ロシアおよび資本主義諸国の観念論哲学者たちに及ぼした影響は大きい。

主著——『西洋哲学の危機』、一八七七年。『完全な知識の哲学原理』、一八七七年。『抽象的原理の批判』、一八七七—一八〇〇年。その他。

ダーウィン、チャールズ・ロバート（一八〇九—一八八二）——イギリスの偉大な自然科学者。唯物論的生物学、種の起源にかんする進化学説の創始者。ダーウィン学説の指導的理念は自然淘汰と人為淘汰による種の起源にかんする学説である。生物には可変性と遺伝性がそなわっており、生存闘争の過程で動物または植物にとって有利な変化は定着され、蓄積され、遺伝によって伝えられ、新しい動植物の形態の出現の原因になる、と彼は主張した。

ダウゲ、ペ・ゲ（一八六八—一九四六）——ラトヴィア社会民主労働党の創立者の一人、歴史家、評論家、医学博士。八〇年代末から革命運動に参加し、ロシア社会民主労働党第二大会以後はボリシェヴィキ。一九〇七—一九一二年に出版活動にたずさわる。彼はディーツゲンの哲学の弱点に気がつかず、この時期の哲学上の著作ではディーツゲンの見解を弁証法的唯物論に対置しようと試みた。十月社会主義革命後、ラトヴィア教育人民委員（一九一七—一九一八）、保健人民委員部参与（一九一八—一九三二）、全連邦古参ボリシェヴィキ協会幹部会員。一九四五—一九四六年には、ラトヴィア共産党中央委員会付属党史研究所に勤務した。口腔医学、保健にかんする著書があり、また『J・ディーツゲン』（一九三四年）、『ラトヴィアにおける一九〇五—一九〇七年の革命』（一九四九年）などの著書と、マルクスの『経済学批判』、エンゲルスの『反デューリング論』、『フォイエルバッハ論』、J・ディーツゲンのいくつかの著作のラトヴィア語への翻訳がある。

ダランベール、ジャン・ルロン（一七一七—一七八三）——フランスの数学者、啓蒙哲学者。数学上の研究は微分方程式にかんするものが主である。一七四一年からパリ科学アカデミー会員。一七五一年からディドロと共同で『百科全書』の発刊と編集にあたり、序論『科学の起源と発展の概説』（一七五一年）を書き、数学と物理学の部門を指導したが、一七五七年に反動派の迫害により手をひく。

哲学上では不徹底な唯物論者であった。

タレス（ミレトスの）（紀元前六二四―五四九ごろ）――古代ギリシアの唯物論者、最も初期の哲学学派であるミレトス派の祖。数学、天文学、物理学の諸問題を研究し、万物のもとのものは水であると説いた。

チェルヌィシェフスキー、エヌ・ゲ（一八二八―一八八九）――ロシアの偉大な革命的民主主義者、学者、著述家、文芸批評家。ロシア社会民主主義のすぐれた先駆者の一人。一八六一年の「農民改革」の地主的性格を激烈に暴露し、農民に蜂起をよびかけたので、一八六二年に逮捕され、ペトロパウロフスク要塞に二年間監禁され、そののち七年の懲役刑とシベリアへの終身流刑に処せられた。晩年になってやっと流刑から解放された。

彼の哲学的見解は、マルクス以前の唯物論哲学の最高峰であった。彼の唯物論は革命的、能動的な性格をもっており、ヘーゲルの弁証法を唯物論の精神で改作することに努めた。哲学、経済学、歴史、倫理学、美学の諸分野で一連のすばらしい著作を書き、彼の文芸評論はロシアの文学と芸術に巨大な影響をあたえた。

チェルノフ、ヴェ・エム（一八七六―一九五二）――ロシアの社会革命党（エス・エル）の指導者で理論家の一人。一九〇二―一九〇五年に、エス・エルの中央機関誌『革命ロシア』の編集者。マルクス主義に反対し、マルクスの理論が農業に適用できないことを証明しようと試みた。彼の理論的著作では、主観的観念論と折衷主義が修正主義やナロードニキの空想的観念と結びついている。彼は、科学的社会主義に改良主義的なブルジョア的「立憲社会主義」を対立させようと試みた。一九一七年のブルジョア民主主義的二月革命ののち、ブルジョア臨時政府の農相となり、地主の土地を占有した農民にたいして苛酷な弾圧を組織した。十月社会主義革命後は、反ソヴェト的叛乱の組織者の一人であり、一九二〇年に亡命し、国外で反ソヴェト活動を継続した。

ツィーエン、テオドール（一八六二―一九五〇）――ドイツの観念論哲学者、生理学者、精神病医。一八九二年からイェナ大学、その後ユトレヒト、ハレ、一九〇四年からベルリン大学の精神病学の教授。一九一七年からハレ大学の哲学の教授。経験批判論と内在哲学の支持者。

主著――『精神心理学的認識論』、一八九八年。『心理学の基礎』、一九一五年。『美学講義』、一九二三―一九二五年。

ディクスン、エトワード・グレヴァーズ――イギリスの学者。『推論についての試論』（一八九一年）および『幾何学の基礎』（一八九一年）の著者。

ディーツゲン、オイゲン（一八六二―一九三〇）――J・ディーツゲンの息子で、父の著作の出版者。自分の哲学上の観点を「自然一元論」と名づけ、この観点では唯物論と観念論とが和解されていると称した。J・ディーツゲンの哲学的見解の弱い側面を絶対化し、それでもってマルクス主義を「補足する」必要があると考え、唯物論をも弁証法をも否定するにいたった。晩年には共産主義の公然たる敵対者としてふるまった。

主著――J・ディーツゲンの著作の種々の版につけた序文。『唯物論か観念論か？』、一九二一年。『進化的唯物論とマルクス主義』、一九二九年。『階級戦争を放棄せよ』、一九二九年。

ディーツゲン、ヨゼフ（一八二八―一八八八年）――ドイツの皮革工、社会民主主義者、哲学者。独自に弁証法的唯物論に到達した。一八四八―一八四九年の革命に参加し、革命の敗北後、亡命。二〇

年間アメリカとヨーロッパを放浪し、さまざまの企業で働き、同時に哲学を研究した。一八六四—一八六八年にロシアで生活し、ペテルブルクの皮革工場で働いた。ここで著書『人間の頭脳労働の本質』（一八六九年）とマルクスの『資本論』第一巻の書評を書いた。一八六九年にドイツに帰り、マルクスと知りあった。ドイツ社会民主党の活動に積極的に参加。一八八四年にふたたびアメリカに行き、アメリカ社会主義労働党執行委員会の機関紙『デア・ゾツィアリスト』〔社会主義者〕を編集した。

主著——『認識論の領域への一社会主義者の進撃』、一八八七年。『哲学の成果』、一八八七年。その他。

ディドロ、ドゥニ（一七一三—一七八四）——フランスの唯物論哲学者、無神論者、著述家、芸術理論家。彼の創意と指導のもとに『百科全書』（一七五一—一七八〇年）が出版された。百科全書出版のために彼のまわりに結集されたフランスの先進的思想家たちは、フランスのブルジョア革命を思想的に準備するのに大きな役割をはたした。一七七三年にロシアを訪れ、ペテルブルク科学アカデミー名誉会員に選ばれた。形而上学的唯物論の代表者であったが、同時に彼はその諸著作で一連の深い弁証法的思想を述べた。文学と芸術におけるリアリズムのためにたたかい、政治的には革命的なフランス・ブルジョアジーの利益を表現して、代議制統治形態を要求した。

主著——『哲学思想』、一七四六年。『盲人書簡』、一七四九年。『自然解釈についての思想』、一七五四年。『ラモーの甥』、一八〇五年。その他。

ディネ-デネス、ヨゼフ（一八五七—一九三七）——ハンガリーの評論家、社会学者、芸術学者、社会民主主義者。

主著——『過去と未来』、一八九六年。『一九世紀ハンガリー絵画史』、一九〇一年。『カール・マルクス、人物とその天才』、一九三三年。

デカルト、ルネ（一五九六—一六五〇）——フランスのすぐれた哲学者、物理学者、数学者、生理学者。物理学では、宇宙の物質性と無限性、物質と運動の不滅性を主張した。スコラ哲学とたたかい、生物（人間を除く）を機械論的に説明したが、その結果、物質と意識をするどく対置する二元論的世界観をうみだした。認識論では、合理論の立場にたち、認識の演繹的方法を完成した。彼はまた、解析幾何学の基礎をきずいた。

主著——『第一哲学についての省察』、一六四一年。『哲学原理』、一六四四年。

デモクリトス（アブデラの）（紀元前四六〇—三七〇ころ）——古代ギリシアの唯物論哲学者、原子論の創始者の一人。彼の学説によれば、世界は不変で質的に同種の原子と空虚とからなり、原子は空虚のなかで運動する。原子はその形態と配列と位置のみがことなり、物の多様性はそれを構成する原子の前記の三種類の相違によって説明される。原子の運動は必然的であり、彼は偶然性を否定した。霊魂もまた丸くて動き易い原子からなる、と説いた。

デューアン、ピエール・モリス・マリー（一八六一—一九一六）——フランスの理論物理学者、物理学史にかんする一連の著作の著者。認識論ではマッハ主義者。

デューリング、オイゲン（一八三三—一九一六）——ドイツの哲学者、経済学者、小ブルジョア的イデオローグ。彼の哲学的見解は実証主義と形而上学的唯物論と観念論との混合物である。彼の反動的＝空想的な「共益社会的」経済は、プロイセンの半農奴的な経済形態を理想化したものであった。

主著――『国民経済学と社会主義の批判的な歴史』、一八七一年。『国民経済学と社会経済学の教程』、一八七三年。『哲学教程』、一八七五年。

トムスン、ウィリアム（別名ケルヴィン卿）（一八二四―一九〇七）――イギリスの物理学者。一八四六―一八九九年グラスゴー大学教授。ロンドン王立協会会員。一八九〇―一八九五年その総裁。ペテルブルグ科学アカデミー名誉会員。その学問活動は多方面にわたった。その哲学的見解は機械的唯物論。

トムスン、ジョゼフ・ジョン（一八五六―一九四〇）――イギリスの物理学者。一八八四年からトリニティー・カレッジの教授、ケンブリッジ大学キャヴェンディシュ研究所長。ロンドン王立協会会員、一九一五―一九二〇年その総裁。電子を発見し（一八九七年）、最初の原子模型の一つを提唱した（一九〇三年）。その哲学的見解は自然発生的な唯物論。

ドラクロア、アンリ（一八七三―一九三七）――フランスの観念論的心理学者、神秘主義者、ベルグソンの直観主義の後継者。一九〇九年からソルボンヌの教授。

主著――『神秘主義の歴史と心理についての試論、偉大なキリスト教的神秘主義者たち』、一九〇八年。『言語と思考』、一九二四年。その他。

ドルバック、ポール・アンリ・ティリ（一七二三―一七八九）――フランスの唯物論哲学者、無神論者、一八世紀の革命的なフランス・ブルジョアジーのイデオローグ。『百科全書』への積極的な参加者。彼の著作にはフランスの形而上学的唯物論が最も完結した形で表現されている。

主著――『ポケット神学、あるいはキリスト教小辞典』、一七六八年。『自然の体系、あるいは物理的世界と精神的世界との法則について』、一七七〇年。その他。

ニュートン、アイザック（一六四二―一七二七）――偉大なイギリスの物理学者、力学者、天文学者、数学者。一六六九年からケンブリッジ大学物理＝数学講座主任、一六七二年からロンドン王立協会会員、一七〇三年からその総裁。古典力学の法則を定式化し、万有引力の法則を発見し、光の分散を発見し、微積分学を（ライプニッツと同時に）仕上げた。その哲学的見解は自然発生的唯物論。しかし物質を自己運動の能力のないものとみたので、神の「最初の衝撃」を必要とした。

ネフスキー、ヴェ・エヌ（一八七六―一九三七）――ロシアの職業的革命家。一八九八年以来の党員。ロシア社会民主労働党の最初のドン委員会の組織者の一人。一九〇五―一九〇七年の革命に積極的に参加し、何回もツァーリ政府に弾圧された。一九一七年の二月ブルジョア民主主義革命ののち、ペテルブルグの軍事組織の組織者で指導者の一人。十月社会主義革命に積極的に参加し、ペテルブルグ軍事革命委員会の委員として活動した。十月社会主義革命後、ソヴェト活動、党活動、学術活動にたずさわる。交通人民委員、全ロシア中央執行委員会副議長、ヤ・エム・スヴェルドローフ共産主義大学学長、共産党史研究所副主任、国立レーニン図書館長。数冊の哲学書の著者。

ノックス、ハワード（一八六八生）――イギリスのプラグマティズムの哲学者。著書『ウィリアム・ジェームズの哲学』、一九一四年、『自由であることへの意志』、一九二八年、『真理の進化……』、一九三〇年、その他の著者。

ハイフェルダー、ヴィクトル（一八七一生）――ドイツの哲学者。

『ヘルムホルツにおける経験概念について』（一八九七年）という著書がある。

ハイム、ルドルフ（一八二一—一九〇一）——ドイツの哲学史家、文学史家。一八六〇年からハレ大学教授。多くの事実資料を含むその諸著で実証主義の立場から意見を述べた。

主著——『フォイエルバッハと哲学』、一八四七年。『ヘーゲルとその時代』、一八五七年。『ロマン派』、一八七〇年。その他。

ハインツェ、マックス（一八三五—一九〇九）——ドイツのライプチヒ大学教授（一八七五年から）。哲学史にかんする数冊の著作の著者。F・ユーバーヴェーヒの『哲学史概説』（第五—九版）に加筆して発行した。

バウマン、ユリウス（一八三七—一九一六）——ドイツのゲッチンゲン大学教授（一八六九年から）。その見解において主観的観念論と唯物論の諸要素とを結合した折衷主義者。思考と直観の形式を先天的なものとみなしたが、それとともに、実在的現実のなかの何ものかがそれらに照応することを認めた。

主著——『世界についての方向指導としての哲学』、一八九一年。『哲学入門』、一八九一年。『道徳・法・神学の実在科学的基礎付け』、一八九八年。

バクス、エルネスト・ベルフォード（一八五四—一九二六）——イギリスの社会主義者、歴史家、哲学者。八〇年代のはじめから種種の社会主義的組織の活動に積極的に参加し、国際社会主義大会の代議員になった。マルクス主義の宣伝家として活動し、弁証法的唯物論と唯物論的歴史観を擁護した。それとともに観念論的な性格をもつ誤り（歴史における「心理的要因」の役割の過大評価、マッハ主義の精神での経験の解釈、など）をおかした。

一九一一年イギリス社会党の成立後、その指導者の一人になった。第一次世界戦争のときには排外主義の立場をとり、一九一六年にハインドマンのグループとともに党から除名された。

主著——『社会主義の宗教』、一八八六年。『実在の問題』、一八九二年。『実在の根源』、一九〇七年。その他。

パウルゼン、フリードリヒ（一八四六—一九〇八）——ドイツの新カント派の哲学者で、一九世紀末—二〇世紀はじめのドイツ教育学の最も保守的な理論家の一人。一八七八年からベルリン大学教授。

主著——『倫理学体系』、一八九九年。『戦闘的哲学』、一九〇一年。レーニンは『哲学ノート』でパウルゼンの『哲学概論』、一八九二年を論評している。

バークリ、ジョージ（一六八五—一七五三）——イギリスの反動的哲学者、主観的観念論者。イギリス教会の監督。物質、「物体的実体」の存在を否定し、物を感覚の複合とみなしたが、唯我論をさけようとして、世界的な神的精神の存在を主張した。

主著——『視覚新論』、一七〇九年。『人知の原理論』、一九一〇年。『ハイラスとフィロナウスとの三つの対話』、一七一三年。

バザーロフ、ヴェ（ルードネフ、ヴェ・ア）（一八七四—一九三九）——ロシアの哲学者、経済学者。一八九六年から社会民主主義運動に参加。一九〇五—一九〇七年にはいくつかのボリシェヴィキ出版物に協力し、イ・イ・スクヴォルツォフ－ステパーノフとともにマルクスの『資本論』の翻訳に参加した（第一—三巻、一九〇七—一九〇九年）。反動期にはボリシェヴィズムから後退し、「建神主義」と経験批判論を宣伝し、マルクス主義のマッハ主義的修正の主要な代表者の一人。一九一七年にはメンシェヴィキ派の国際主義者であり、メンシェヴィキの新聞『ノーヴァヤ・ジーズニ』（新生活）

の編集者の一人。十月社会主義革命に反対した。一九二一年から国家計画委員会〔ゴスプラン〕に勤務。晩年には文芸書と哲学書の翻訳に従事した。

主著――『無政府主義的共産主義とマルクス主義』、一九〇六年。『二つの戦線で』、一九一〇年。『科学と宗教』、一九一〇年。その他。

ハックスリ、トマス・ヘンリー（一八二五―一八九五）――イギリスの自然科学者。ロンドン王立協会の書記（一八七一年から）および総裁（一八八三―一八八五年）。ダーウィンの親友で、その学説の通俗的解説者。人間と高等猿類との形態学的近似性を証明した。哲学的には、自然発生的な「はずかしがりの」唯物論者であるが、自らは不可知論者となのった。不可知論という用語を最初に哲学に導入したのは、彼である。

主著――『自然における人間の位置についての証拠』、一八六三年。『ヒューム』、一八七九年。『進化と倫理』、一八九三年。その他。

ハルトマン、エドゥアルト（一八四二―一九〇六）――ドイツの反動的な観念論哲学者、神秘主義者、ショーペンハウアーの追随者。その哲学体系の基礎に「無意識的なもの」という概念をおく。世界過程は論理的要素と非論理的要素との闘争をつうじて発展する、と説いた。

主著――『無意識的なものの哲学』、一八六九年。『厭世観の歴史と基礎づけによせて』、一八八〇年。『哲学体系綱要』、一九〇六―一九〇九年。その他。

ピアスン、カール（一八五七―一九三六）――イギリスの数学者、生物学者、観念論哲学者。一八八四年からロンドン大学教授。自分の著書で人間社会における反動的な優生学的「自然淘汰の理論」を擁護した。H・スペンサーとともに実証主義に通俗的な形態をあたえようと試み自然法則の客観的性格を否定し、唯物論的世界観に反対してたたかった。

主著――『科学入門』、一八九二年。

ビスマルク、オットー・エドゥアルト・レオポルト（一八一五―一八九八）――プロイセンとドイツの政治家、外交官。ドイツ帝国の初代の首相で、あだ名を「鉄血宰相」という。小国に分散していたドイツ諸国家を「血と鉄」でもって統合し、プロイセンのユンカーの主導権のもとに単一のドイツ帝国をつくることが彼の目的であった。帝国成立後、一八七八年に社会主義者鎮圧法を実施し、労働運動の圧殺をはかったが、成功しなかった。

ビーズリー、エドワード・スペンサー（一八三一―一九一五）――イギリスの歴史家、実証主義の哲学者。一八五九―一八九三年にロンドン大学の歴史学の教授。コントの思想をイギリスで普及し、彼の著書を英語に翻訳した。第一インタナショナルの設立が決定された一八六四年九月二八日のロンドン集会で議長をつとめた。一八九三年から雑誌『ポジティヴィスト・レヴュー』〔実証主義評論〕を編集した。

ビーダーマン、アロイズ・イマヌエル（一八一九―一八八五）――プロテスタントの牧師。一八五〇年からチューリヒ大学の神学の教授。ヘーゲルの宗教哲学の影響をうけ、その精神でキリスト教を基礎づけようと努めた。

主著――『われわれ青年ヘーゲル主義者の世界観……』、一八四九年。『キリスト教教義学』、一八六九年。

ヒッベン、ジョン・グリーア（一八六一―一九三三）――アメリカの観念論哲学者。一八九七―一九一八年にプリンストン大学教授、そののち同大学総長。論理学が主な研究対象であった。

主著——『帰納論理学』、一八九六年。『ヘーゲル論理学、その解釈の試み』、一九〇二年。『演繹論理学』、一九〇五年。その他。

ビュヒナー、フリードリヒ・カール・クリスティアン・ルードヴィヒ（一八二四—一八九九）——ドイツのブルジョア哲学者、俗流唯物論の主要な代表者の一人。職業は医師。その主著『力と物質』（一八八五年）で俗流唯物論を体系的に叙述した。自然科学を世界観の基礎とみなしたが、弁証法を無視して、機械論的な自然観と社会観を復活させた。著書に、『人間と自然におけるその位置……』（一八六九年）、『ダーウィン学説と社会主義』（一八九四年）その他がある。

ヒューム、ディヴィッド（一七一一—一七七六）——イギリスの哲学者、主観的観念論者、不可知論者、ブルジョア的な歴史家で経済学者。ロックの感覚論をバークリが観念論的方向に発展させたが、ヒュームはこれを継承した。感覚を認識の基礎と認め、要素的な感覚およびこれらから形成される諸観念を（習慣にもとづいて）組み合わせることを認識の課題とみなした。因果関係の唯物論的理解を否定し、諸現象の時間的継起だけを認めた。外的世界の存在にかんする問題を解決不可能であるとみなしたが、この点で彼の哲学は懐疑論である。ヒュームの諸見解はブルジョア的観念論哲学のその後の発展に顕著な影響をおよぼした。

主著——『人性論』、一七三九—一七四〇年。『道徳の原理にかんする研究』、一七五一年。

ピュロン（紀元前三六五—二七五ころ）——古代ギリシアの哲学者、古代懐疑論の始祖。客観的真理の認識可能性を否定し、実際生活からの逃避とこれへの完全な無関心を説いた。

ピヨン、フランソワ（一八三〇—一九一四）——フランスの新カント主義の哲学者、フランスにおける新カント主義の最も著名な代表者であるルヌーヴィエの弟子。一八九〇年から雑誌『哲学年報』を編集し、それにいくつかの論文を発表した。『セクレタンの哲学』（一八九八年）の著者。

ファウベル、ヨハン・ウィルヘルム（一八六四生）——ドイツの有機化学者。ダルムシュタット工科大学で、一八九八年から私講師、のちに教授。レーニンは彼の著書『理論化学教科書』（一九〇三年）を念頭においている。

ファラデー、マイクル（一七九一—一八六七）——イギリスの物理学者、化学者。天才的な実験家。今日の電気学説の創始者の一人。ロンドン大学の化学の教授。ロンドン王立協会の会員。電磁場についての学説を提唱し、電磁波の存在を予見した。

フィッシャー・クノー（一八二四—一九〇七）——ドイツのブルジョア的な哲学史家、ヘーゲル主義者。一八五六年からイェナ大学、のちにハイデルベルと大学の哲学の教授。主著『近世哲学史』（一八五四—一八七七年）は、豊富な事実資料を含むが、諸思想家の伝説と哲学的見解を述べるにとどまっていて、あれこれの哲学体系が発生した社会的・歴史的諸条件、それらの現実的意義をあきらかにしていない。

フィヒテ、イマヌエル・ヘルマン（一七九六—一八七九）——ドイツの観念論哲学者、ヨハン・ゴットリープ・フィヒテの息子。一八三六年からボン大学、一八四二年からチュービンゲン大学の哲学の教授。一八三七年から『哲学と思弁神学のための雑誌』を編集。

主著——『近世哲学の性格づけのための論考』、一八二九年。『倫理学体系』、一八五〇—一八五三年。『人間学』一八五六年。その他。

フィヒテ、ヨハン・ゴットリープ（一七六二—一八一四）——ド

イツの主観的観念論の代表的哲学者。一八世紀末—二〇世紀はじめのドイツ・ブルジョアジーの関心を表現していた。一七九四年からイェナ大学の、そののちベルリンとエルランゲン大学の教授。カントの哲学から出発し、これを「右から」批判し、「物自体」の客観的存在を否定した。彼の哲学体系（「知識学」と自ら命名した）では、人間の自我が唯一の実在、全能の創造的な力とみなされている。この自我は、理性であるばかりでなく、意志であり、行為である。経験的自我は非我すなわち自然を定立し、両者は絶対的自我のうちに総合される。このようにして自我は不断の弁証法的発展過程のうちにある、とされている。マルクスは、フィヒテの絶対的自我を「自然から分離されて形而上学的に改作された精神」である、と性性づけた（『聖家族』第六章の3のf）。

フィヒテの社会的＝政治的見解は、ドイツの資本主義的改造をめざすドイツ・ブルジョアジーの志向を表現していた。彼はこの志向を身分的特権の一掃、封建的諸関係の廃止、市民的自由の確立、等等と結びつけた。

主著——『知識学の基礎』、一七九四年。『学者の使命について』、一七九四年。『人間の使命』、一八〇〇年。『最新の哲学の固有の本質についての一般公衆へのきわめて明解な報告』、一八〇一年。

フヴォリソン、オ・デ（一八五二—一九三四）——ロシアの物理学者。一八九一年からペテルブルグ大学教授。ソ連邦科学アカデミー名誉会員（一九二〇年に選任）。電気工学の領域では彼の著作『熱力学講義』（一九一五年）、『物理学教程』（一八九二—一九一五年）は大きな関心をよせられている。哲学では観念論にかたむいていた。

フェヒナー、グスタフ・テオドール（一八〇一—一八八七）——ドイツの自然科学者、観念論哲学者。一八三四年からライプチヒ大学の物理学の教授。彼の著作は実験心理学にとって大きな意義をもっている。感覚の研究が最も有名である。哲学ではシェリングの影響下にあり、自分の科学的発見の自然発生的唯物論的性格と観念論や宗教とを和解させようと試みた。

主著——『精神物理学入門』、一八六〇年。

フェルボルン、マックス（一八六三—一九二一）——ドイツの生理学者、動物学者。一八九五年からイェナ大学、そののちゲッチンゲン大学、ボン大学の教授。『一般生理学のための雑誌』を発行。レーニンは彼の著書『生分子仮説』（一九〇三年）を『哲学ノート』で論評している。哲学的見解にかんしては、彼は折衷主義者であり、マッハ主義に近かった。

フェルリ、エンリコ（一八六五—一九二九）——イタリアの刑法学者、犯罪社会学派。国会議員。はじめはイタリア社会党左派の指導者であったが、のちに反動化し、上院議員となり、ムッソリニ政府を積極的に支持した。

フォイエルバッハ、ルードヴィヒ・アンドレアス（一八〇四—一八七二）——すぐれたドイツの唯物論哲学者、無神論者。一八二八年からエルランゲン大学の私講師。最初の著書『死と不死についての思想』（一九三〇年）で霊魂の不滅性についてのキリスト教の教義に反対したが、これがたたって結局大学を追われ、一八三六年にブルックベルグ村（チューリンギア）に居を移し、この田舎村で二五年間すごした。哲学活動の初期にはヘーゲル学派の左派に属したが、三〇年代の末ごろから観念論を脱して、著書『ヘーゲル哲学の批判』（一八三九年）と『キリスト教の本質』（一八四一年）によって完全に唯物論への移行をなしとげた。しかしフォイエルバッハの唯物論は、形而上学的唯物論にとどまり、社会現象の理解では依然

として観念論的であった。

彼はドイツ・ブルジョアジーの最も急進的・民主主義的な層のイデオローグであった。一八四八年の革命の時期には、政治の意義の重要性を認めながら、彼自身は政治活動から遠ざかっていた。しかし晩年には、社会主義的文献に親しみ、マルクスの『資本論』をよんで、一八七〇年にドイツ社会民主党に入党した。

彼の哲学は、『フォイエルバッハにかんするテーゼ』、『ドイツ・イデオロギー』、『フォイエルバッハ論』などで、マルクスとエンゲルスによって全面的に分析されている。レーニンは『哲学ノート』で、フォイエルバッハの二つの著書『宗教の本質にかんする講義』（一八五一年）と『ライプニッツ哲学の叙述、展開および批判』（一八四八年）の抜き書きをつくり、批評を加えている。

フォークト、カール（一八一七—一八九五）——ドイツの自然科学者、俗流唯物論の主要な代表者の一人。一八四八—一八四九年のドイツ革命に参加し、フランクフルト国民議会の代議士であり、小ブルジョア民主主義者としてその左翼に所属した。革命の敗北後にスイスに亡命。動物学、地質学、生理学についてのいくつかの著作の著者であった。科学的社会主義のはげしい反対者であり、プロレタリア革命家たちの迫害に参加し、マルクスとエンゲルスの活動についての中傷的な声明を出した。マルクスは小冊子『フォークト氏』（一八六〇）で、フォークトをルイ・ボナパルトの秘密の有給スパイであると暴露した。

フォルクマン、パウル（一八五六—一九三八ごろ）——ドイツの物理学者。一八九四年からケーニッヒスベルク大学の理論物理学の教授。哲学では折衷主義者。唯物論に反対し、プロテスタント教会を擁護してたたかった。ファイヒンガーの「擬制主義」の支持者。

レーニンは『哲学ノート』で彼の著書『自然諸科学の認識論的基礎』、一八九六年を批評している。

ブライ、フランツ（一八七一—一九四二）——ドイツの著述家、批評家、翻訳者。哲学上ではアヴェナリウスの追随者。社会主義の雑誌をも含むさまざまの雑誌に協力し、経済学にかんする論文を書き、マッハ主義的な批判をマルクス主義に加えた。

プラトン（アリストクレス）（紀元前四二七—三四七）——古代ギリシアの哲学者、古代哲学における客観的観念論の流派の創始者。その大部分が対話の形式で書かれている彼の著作は、古代哲学のさまざまの側面——形而上学、弁証法、論理学等々を含んでいる。プラトンの哲学、ことにその宗教的倫理学と「理想国家」についての学説は、反動的な奴隷所有貴族の利益をあらわしていた。唯物論に反対し、永遠不変な世界（イデア界）を真の存在であると主張した。

フランク、アドルフ（一八〇九—一八九三）——フランスの観念論哲学者。他の哲学者たちとの共同で書いた哲学辞典の編集者。著書『歴史によってさばかれる共産主義』（一八四九年）で彼と同時代の共産主義学説に反対した。

フランク、フィリップ（一八八四生）——現代の新実証主義の哲学者、物理学者。一九一二—一九三八年にプラハで大学教授。一九三八年にアメリカ合衆国に亡命。著書には、『機械論的物理学の終末』（一九三五年）、『物理学と哲学とのあいだで』（一九四一年）、『科学の哲学』（一九五七年）などがある。

プリシケヴィチ、ヴェ・エム（一八七〇—一九二〇）——ロシアの大地主、顕著な黒百人組的反動家、君主主義者。一九〇〇年から内務省に勤務。「ロシア国民同盟」の創立発起人の一人。一九〇七年にこの同盟を脱会し、新しい君主主義的反革命組織—「バラータ・

ミハイーラ・アルハンゲラ」を設立した。十月社会主義革命後は、ソヴェト権力に反対して積極的にたたかった。

フリードレンダー ↓エヴァルト、オスカーを見よ。

ブリュム、オスカー ↓ラフメトフ、エヌを見よ。

ブリュンチエール、フェルディナン（一八四九―一九〇六）――フランスの批評家、文芸学者。文学史に自然科学的方法を、なによりもまずダーウィンの進化論を適用しようと試みた。その政治的見解にかんしては保守派。のちにはカトリック教会の権力の復活を夢みる公然たる反動主義者である。

主著――『フランス文学史の批判的研究』、一八八〇―一九〇七年。『歴史と文学』、一八八四―一八八六年。その他。

ブルガコフ、エス・エヌ（一八七一―一九四四）――ロシアのブルジョア経済学者、観念論哲学者。九〇年代には「合法マルクス主義者」。一九〇五―一九〇七年の革命後、カデットに加わり、哲学的神秘主義を説教し、反革命的論文集『ヴェーヒ』（道標）に寄稿した。一九一八年から聖職者。一九二二年に反革命的活動のかどで国外に追放された。

主著――『資本主義と農業』、一九〇〇年。論文集『二つの都市』、一九一一年。『経済哲学』、一九一二年。その他。

フールニエ、ユージェーヌ（一八五七―一九一四）――フランスの社会主義者、文筆家。国会議員。雑誌『ルヴュー・ソシアリスト』（社会主義評論）の編集者。一般的な世界観では観念論者。

主著――『社会的観念論』（一八九八年）。『バブーフからブルードンまでの一九世紀の社会主義理論』（一九〇三年）。

フレーザー、アレクサンダー・キャムベル（一八一九―一九一四）――イギリスの哲学者、エディンバラ大学の論理学の教授。バークリの支持者で、その著作の出版者。著書『有神論の哲学』（一八五九―一八九七年）およびその他の著作の著者。

プレハーノフ、ゲ・ヴェ（ベリトフ、エヌ）（一八五六―一九一八）――ロシアならびに国際的労働運動のすぐれた活動家で、ロシアにおけるマルクス主義の最初の宣伝家。まだ学生であった一八七七年にナロードニキやペテルブルグの労働者と連絡をつけ、革命運動に参加した。一八八〇年にスイスに亡命し、ナロードニキとの関係をたち、一八八三年にジュネーヴにロシア人の最初のマルクス主義者の組織「労働解放」団を創立した。今世紀のはじめにレーニンとともに新聞『イスクラ』（火花）と雑誌『ザリャー』（あかつき）を編集し、ロシア社会民主労働党第二回大会を準備し、これに参加した。

一八八三―一九〇三年に、『社会主義と政治闘争』（一八八三年）、『われわれの意見の相違』（一八八五年）、『一元論的歴史観の発展の問題によせて』（一八九五年）、『唯物論史概説』（一八九五年）、『歴史における個人の役割の問題によせて』（一八九八年）その他の著書によって、唯物論的世界観の擁護と宣伝に大きな役割をはたした。

しかしその当時すでに彼には、将来のメンシェヴィキ的見解の萌芽である重大な誤りがあった。第二回大会後は、日和見主義との調停役の立場にたち、その後メンシェヴィキに味方した。一九〇五―一九〇七年の革命期には、農民の革命的役割を過小評価し、自由主義的ブルジョアジーとの同盟を要求し、一九〇五年一二月の武装蜂起を非難した。反動と新しい革命的高揚の時期には、マルクス主義のマッハ主義的修正と解党主義に反対し、第一次世界戦争の時期には、社会排外主義の立場にたち、メンシェヴィキ的な祖国防衛の戦術を擁護した。一九一七年二月のブルジョア民主主義革命後ロシア

に帰国し、ボリシェヴィキと社会主義革命に反対した。十月社会主義革命後は、否定的な態度をとったが、ソヴェト権力に反対する闘争には参加しなかった。

レーニンは、プレハーノフの哲学的諸著作と、ロシアにおけるマルクス主義の普及にはたした彼の役割を高く評価したが、同時にマルクス主義からの逸脱と政治活動上での大きな誤りの点で、プレハーノフをきびしく批判した。

ベクレル、アントアン・アンリ（一八五二―一九〇八）――フランスの物理学者。一八八九年からパリ科学アカデミー会員。一八九五年から理工科学校の教授。光学、電気、磁気、光化学、電気化学、気象学にかんするいくつもの著書の著者。一八九六年に放射能現象を発見した。

ベクレル、ジャン（一八七八―一九五三）――フランスの物理学者。一九四六年からパリ科学アカデミー会員。A・A・ベクレルの息子。物理学の種々の領域で活動した。オランダの科学者H・カメルリン・オンネスと共同で液体空気や液体水素の温度のもとで磁場におかれたさまざまな物質に生まれる諸現象を研究した。

ヘーゲル、ゲオルグ・ヴィルヘルム・フリードリヒ（一七七〇―一八三一）――ドイツの最大の哲学者、客観的観念論者、ドイツ・ブルジョアジーのイデオローグ。彼の哲学は一八世紀末―一九世紀はじめのドイツ観念論の最高峰であった。彼の歴史的功績は、弁証法を深くかつ全面的に仕上げたことであり、この弁証法は弁証法的唯物論の理論的源泉の一つとなった。ヘーゲルによれば、自然的、歴史的、精神的な全世界は不断の運動、変化、転形、発展のうちにある。だがしかし、彼は、客観的世界、現実を「絶対精神」、「絶対理念」の所産とみなした。まさにここに彼が典型的な客観的観念論者であるゆえんがある。レーニンは「絶対理念」を観念論者ヘーゲルの理論的虚構とよんだ。

彼の哲学には、発展にかんする合理的な学説の萌芽をふくむ弁証法的方法と、発展の停止を実質的に要求する保守的・形而上学的な体系との二つの側面がある。マルクスとエンゲルスは、前者を批判的に改作して、唯物論的弁証法をつくりだした。

ヘーゲルは、その青年時代には、フランス革命に感激し、古代ギリシア・ローマの共和制の再現をねがう空想的な共和主義者であったが、晩年の彼は立憲君主制の支持者であった。

主著――『精神現象学』、一八〇七年。『論理学』、一八一二―一八一六年。『エンチクロペディー』、一八一七年。その他。

ペツォルト、ヨゼフ（一八六二―一九二九）――ドイツの反動的哲学者、主観的観念論者、マッハおよびアヴェナリウスの弟子。哲学的流派としての唯物論を否定し、因果性を「一義的被規定性」という先天的原理ですりかえようと試み、科学的社会主義に反対した。

主著――『純粋経験の哲学への入門』、一九〇〇―一九〇四年。『実証主義の立場からみた世界問題』、一九〇六年。その他。

ヘッケル、エルンスト（一八三四―一九一九）――ドイツの唯物論的自然科学者、一九世紀後半―二〇世紀はじめの最大の生物学者の一人。一八六二年から一九〇九年までイェナ大学教授。ダーウィン学説を発展させ、かつ宣伝した。一八六六年に、生物はその個体発生において種の発展の歴史的な基本的諸段階をくりかえすという生物学の法則を定式化し、基礎づけた。基本的には唯物論的な見解をもっており、自然科学における観念論や神秘説に反対して積極的にたたかったが、しかし自覚した唯物論者ではなかったので、自分の自然科学的唯物論をその当時支配的であった観念論的世界観と和

解させようと試み、特殊な「一元論的宗教」の可能性を認めた。また、反動的な、社会ダーウィン主義を説くという誤りをおかした。

主著――『生物の一般形態学』、一八六六年。『自然創造史』、一八六八年。『宇宙のなぞ』、一八九九年。その他。

ペッヒャー、エーリッヒ（一八八二―一九二九）――ドイツの哲学者。一九〇九年からミュンスター大学、一九一六年からミュンヘン大学教授。博士論文『精密自然科学の哲学的前提』（一九〇七年）およびその他の初期の論文では「はずかしがりの」唯物論に近い立場からマッハとオストヴァルドの主観的観念論的見解に批判を加えたが、その後観念論の立場に移り、生気論を擁護した。

主著――『脳と魂』、一九一一年。『世界の体系、法則、発展』、一九一五年。『哲学序説』、一九二六年。

ヘーニヒスヴァルド、リヒアルト（一八七五―一九四七）――ドイツの新カント派の哲学者。A・リールの「批判的実在論」の追随者。一九一六年からブレスラウ大学、一九三〇年からミュンヘン大学教授。一九三三年からアメリカ合衆国で生活している。

主著――『マッハ哲学の批判のために』、一九〇三年。『外界の事物の実在性にかんするヒュームの学説について』、一九〇四年。『認識論史』、一九三三年。その他。

ヘヒベルク、カール（一八五三―一八八五）――ドイツの社会民主主義者、大ブルジョア出身。オイゲン・デューリングの追随者。一八七七年に、雑誌『ツークンフト』〔未来〕を発行して、階級闘争の原則に反対し、社会民主党の革命的傾向をぼかした。七〇年代の後半に社会民主党に加入し、党に資金を提供し、運動を改良主義の方向にもってゆこうとした。社会主義者鎮圧法の時代（一八七八年以後）には、『社会科学・社会政策年報』を発行して、党の政策を「右から」批判した。マルクスとエンゲルスは、一八七九年九月に有名な『回章』を発表して、この日和見主義・改良主義的見解に激しく抗議した。その後、ヘヒベルクは労働運動から去った。

ベーベル、アウグスト（一八四〇―一九一三）――ドイツ社会民主党と第二インタナショナルの最もすぐれた活動家の一人。職業は施盤工。六〇年代の前半に政治活動をはじめ、第一インタナショナルの会員。一八六九年にリープクネヒトとともにドイツ社会民主労働党（「アイゼナッハ派」）を創立した。しばしば国会議員に選出され、ドイツ統一のための民主主義的な道のためにたたかった。普仏戦争の時には国際主義の立場をとり、パリ・コミューンを支持した。九〇年代と今世紀のはじめにドイツ社会民主党の隊列内での改良主義と修正主義に反対した。彼は、才能豊かな評論家であり、はなやかな雄弁家であって、ドイツとヨーロッパの労働運動に顕著な影響をおよぼした。しかしその晩年の活動では、一連の中央主義的な誤り（日和見主義者との闘争が不十分であったこと、議会闘争の形態の意義を過大評価したこと、など）をおかした。

ペラー、アンリ（一八五〇―一九〇九）――フランスの物理学者、教授。電気の分野での著作で有名。

主著――『電気教程』、一九〇一―一九〇八年。

ベリトフ、エヌ　→プレハーノフ、ゲ、ヴェを見よ。

ヘリング、エヴァルト（一八三四―一九一八）――ドイツの生理学者、ヴィーン、プラハ、ライプチヒ（一八九五年から）各大学の教授。感覚器官の生理学にかんする彼の著作が彼を最も有名にした。哲学では観念論に傾いており、脳のなかにおこる心理的過程と生理的過程とは二つの平行的な、たがいに独立した現象系列を形成するという二元論的な精神物理平行説を主張した。

主著——『有機物質の普遍的機能としての記憶について』、一八七〇年。『光の感覚の学説によせて』、一九〇五年。その他。

ヘルツ、ハインリッヒ・ルドルフ（一八五七—一八九四）——ドイツの物理学者。一八八九年からボン大学教授。一八八六—一八八九年に彼は電磁波の存在を実験的に証明し、その性質を研究して、光の電磁理論を基礎づけるのに大きな役割をはたした。

主著——『電気力の伝播にかんする研究』、一八九二年。『力学の原理』、一八九四年。その他。

ベルマン、ヤ・ア（一八六八—一九三三）——ロシアの社会民主主義者、法学者、哲学者。社会民主主義的組織の活動に八〇年代の末から参加し、第一次ロシア革命の時期には、はじめはメンシェヴィキに、のちにはボリシェヴィキに味方した。『マルクス主義哲学についての概説』の執筆者の一人。いくつかの哲学的著作『現代認識論に照らしてみた弁証法』（一九〇八年）、『プラグマティズムの本質』（一九一一年）その他のなかで、弁証法的唯物論の修正をくわだてた。彼の哲学的見解は形而上学的唯物論とプラグマティズムとの折衷主義的な混合物であった。

十月社会主義革命後、ロシア共産党（ボリシェヴィキ）に入党し、高等教育機関で教育活動をおこない、スヴェルドローフ共産主義大学の教授になった。

ヘルムホルツ、ヘルマン・ルードヴィヒ・フェルディナンド（一八二一—一八九四）——ドイツの自然科学者。一八四九年からケーニッヒスベルク大学、一八五五年からボン大学、一八五八年からハイデルベルヒ大学の生理学の教授。一八七一年からベルリン大学の物理学の教授。一八八八年からベルリンの国立物理＝工学研究所の所長。物理学と生理学の種々の領域で多くの基本的著作がある。一八四七年にエネルギー保存の法則をはじめて数学的に取り扱い、その普遍性をしめした。エンゲルスはヘルムホルツによるこの法則の形而上学的理解を批判した（『自然弁証法』、『全集』第二〇巻、三九一—四〇二ページ、参照）。

哲学上では彼は自然発生的な、不徹底な唯物論者であった。彼は唯物論を唯一の科学的な世界観とはみなさず、せいぜい、自然科学者にとって観念論よりも都合のよい「仮説」とみなしていた。彼は、客観的実在の存在を認めながら、カント主義にかたむき、感覚は物の描写ではなく、記号にすぎないという、象形文字理論を提唱した。

主著——『力の保存について』、一八四七年。『生理光学必携』、一八五六—一八六七年。『理論物理学講義』、一八九八—一九〇三年。その他。

ベルンシュタイン、エドワルド（一八五〇—一九三二）——ドイツ社会民主党および第二インタナショナルの日和見主義的一翼の指導者。修正主義・改良主義の代表者。プロレタリアートの階級闘争に反対し、プロレタリアートとブルジョアジーとの階級的協調を説いた。また、ドイツ帝国主義の侵略政策を支持した。哲学では、唯物論と弁証法をスコラ哲学的学説として、また、マルクスが若い頃にヘーゲルに心酔していたことの残存物として、否定した。そして、カント主義の哲学とマルクス主義とを結びつけることを提案した。エンゲルスの死後、公然とマルクス主義の修正にのりだし、「運動がすべてであり、究極目的は無である」という日和見主義のスローガンをかかげた。

ベントリー、J・マディスン（一八七〇生）——アメリカの心理学者、哲学者。一九一二年からコーネル大学教授。

ポアンカレ、アンリ（一八五四—一九一二）——フランスの数学

者、物理学者。一八八六年からパリ大学教授。一八八七年からパリ科学アカデミー会員。微分方程式、数理物理学、天体力学にかんする業績で有名である。アインシュタインと同時に、特殊相対性理論の基礎をうちたてた。

哲学上ではマッハ主義に近く、物質の客観的存在と自然の客観的合法則性を否定した。彼によれば、科学的理論の価値を決定するものは、それがどれだけ正しくかつ深く現実を反映しているかということではなくて、たんにその適用の便利さと合目的性だけである。

主著――『科学と仮説』、一九〇二年。『科学の価値』、一九〇五年。『科学と方法』、一九〇九年。その他。

ポアンカレ、ルシアン・アントアン（一八六二―一九二〇）――フランスの物理学者、教授。主要な業績は電気理論にかんするものである。最も有名なのは彼の著書『現代物理学』（一九〇六年）。

ボイル、ロバート（一六二七―一六九一）――イギリスの化学者、物理学者。一六八〇―一六九一年にロンドン王立協会総裁。化学における実験的方法を仕上げ、化学元素にはじめて科学的に基礎づけられた規定をあたえた。原子論の思想を化学に導入しようと努めた。一六六二年にR・タウンリーとともに、いわゆるボイル・マリオットの法則を確立した。

彼の哲学的見解は、機械的唯物論の諸要素と神学とが結びついたものである。

主著――『懐疑論的化学者』、一六六一年。

ポインティング、ジョン・ヘンリー（一八五二―一九一四）――イギリスの物理学者。一八八〇年からバーミンガム大学教授。一八八八年からロンドン王立協会会員。

主著――『電磁場におけるエネルギーの移動について』、一八八四年。

ボグダーノフ、ア（マリノフスキー、ア・ア）（一八七三―一九二八）――ロシアの社会民主主義者、哲学者、社会学者、経済学者。そのうけた教育からいえば医者。九〇年代に（トゥラで）社会民主主義的サークルの活動に参加。ロシア社会民主主義労働党の第二回大会以後、ボリシェヴィキに味方し、第三回大会で中央委員に選出された。ボリシェヴィキの各種の機関紙誌の編集にたずさわったが、反動期にはボリシェヴィキからはなれ、召還派の先頭にたち、党の路線に反対した。

哲学上では、マッハ主義哲学の一変種である「経験一元論」という独自の体系を創始しようと試みた。一九〇九年六月、ボリシェヴィキから除名された。十月社会主義革命後は、「プロレトクリト」（プロレタリア文化啓蒙団体）の組織者・指導者の一人として、口先ではマルクス主義を認めながら、実質的には反マルクス主義的な思想を宣伝した。晩年（一九二六年以後）には、自分の創設した輸血研究所所長。

観念論哲学の立場で書いた彼の主著――『経験一元論』、第一―三巻、一九〇五―一九〇七年。『生きた経験の哲学』、一九一三年。『社会的意識の科学』、一九一四年。『一般的組織学（テクトロギア）』、一九一三―一九二二年。その他。

ポッパー、ヨゼフ（一八三八―一九二一）――オーストリアの技術者、実証主義者。小ブルジョア的「官吏的」社会主義の代表者。

主著『生きる権利と死ぬ義務』（一八七八年）その他。

ボーリン、ヴィルヘルム・アンドレアス（一八三五―一九二四）――フィンランドの歴史家、唯物論哲学者、フォイエルバッハの追随者。一八六九年からヘルシンキ大学教授。F・ヨードルとともに

フォイエルバッハの著作集を再版した。

主著――『ルードヴィヒ・フォイエルバッハ、その活動とその同時代人』、一八九一年。『スピノザ』、一八九四年。その他。

ボルツマン・ルードヴィヒ（一八四四―一九〇六）――オーストリアの物理学者。一八八五年からヴィーン科学アカデミー会員。一八六九年からグラーツ大学、一八八九年からミュンヘン大学、一八九四年からヴィーン大学、一九〇〇年からライプチヒ大学、一九〇二年からふたたびヴィーン大学教授。輻射理論、気体の運動学的理論、熱力学第二法則の統計的解釈などについての彼の研究は、物理学の発展にとって重要な意義をもった。彼は哲学に大きな関心をもち、晩年には自然哲学について講義した。機械的唯物論の立場にたち、マッハの主観的観念論やオストヴァルドの「エネルギー論」を批判した。

主著――『気体理論についての講義』、一八九六―一八九八年。『力学の原理についての講義』、一八九七年。

マイヤー、ユリウス・ローベルト（一八一四―一八七八）――著名なドイツの自然科学者。職業は医者。はじめてエネルギー保存の法則を定義した。力学的熱理論の創始者の一人。彼の著作は、物理学、生物学、天文学におよんでいる。

主著――『力の量的および質的定義について』、一八四一年。その他。

マックスウェル、ジェームズ・クラーク（一八三一―一八七九）――イギリスの物理学者。一八五六年からアバーデン大学、一八六〇年からロンドン大学、一八六一年からケンブリッジ大学教授。ケンブリッジ大学で彼の提唱により設立された（一八七四年）キャヴェンディッシュ研究所を指導した。光学、気体運動論、とくに電気理論の分野での理論的研究で有名。電磁現象の研究についてのファラデーの実験を概括して、電磁場理論と光の電磁理論を創説した。哲学的見解にかんしては唯物論者であったが、彼の唯物論は機械論的で首尾一貫していなかった。

主著――『熱理論』、一八七一年。『電気および磁気にかんする論考』、一八七三年。『物質と運動』、一八七六年。その他。

マッハ、エルンスト（一八三八―一九一六）――オーストリアの物理学者、哲学者、主観的観念論者、経験批判論の建設者の一人。グラーツとプラハの大学で数学と物理学を教え、一八九五―一九〇一年にヴィーン大学の哲学の教授。認識論ではバークリとヒュームの見解を復活させた。

マリノフスキー、ア・ア　↓ボグダーノフ・アを見よ。

マロン、ベノワ（一八四一―一八九三）――フランスの社会主義者、労働者出身、第一インタナショナルの会員。パリ・コミューンの参加者。八〇年代からいわゆる「ポシビリスト」党を創立して、日和見主義の立場からゲードとラファルグにたいして闘争した。ブルジョアジーの「最良の分子」との協調を説き、歴史において主要なものは「道徳的要因」であるとして、マルクス主義に反対した。

主著――『全体社会主義』。

ミハイロフスキー、エヌ・カ（一八四二―一九〇四）――ロシアの自由主義的ナロードニキの著名な理論家、評論家、文芸批評家、実証主義の哲学者、社会学における主観的学派の一人。一八六〇年に文筆活動をはじめた。一八九二年に雑誌『ルースコエ・ボガートストヴォ』（ロシアの富）を主宰し、その誌上でマルクス主義者たちと激しい論争をした。レーニンは『「人民の友」とはなにか？』（一八九四年）その他の著作で彼の見解を批判した。

ミュラー、ヨハンネス・ペーター（一八〇一—一八五八）——ドイツの自然科学者。一八三〇年からボン大学、一八三三年からベルリン大学教授。生理学、比較解剖学、胎生学、組織学にかんする著作の著者。中枢神経系と感覚器官の研究にたずさわる。一八三四年に雑誌『解剖学・生理学・科学的医学のためのアルヒーフ』を創刊し、生理学における物理＝化学学派の創始者である。

「生理学的」観念論の創唱者の一人であり、自分の定式化したいわゆる「感覚器官の特殊エネルギーの法則」から出発して、感官を人間の感覚器官の内的エネルギーの発現の結果とみなし、カント主義の精神にしたがって、外界の認識は不可能であるという結論をくだした。

主著——『人間と動物の視覚の比較生理学のために……』、一八二六年。『生理学のハンドブック』、一八三三—一八四〇年。その他。

ミル、ジョン・ステュアート（一八〇六—一八七三）——イギリスのブルジョア哲学者、経済学者、実証主義の有名な代表者の一人。一八六五—一八六八年に下院議員。彼は、リカードーよりも後退し、労働価値説をすてて、俗流的な生産費説でそれをおきかえた。哲学では主観的観念論を支持し、帰納法を科学の唯一の方法と考え、演繹法を無視した。

主著——『論理学体系。推論的かつ帰納的な……』、一八四三年。『経済学原理』、一八四八年。『W・ハミルトン卿の哲学の検討』、一八六五年。その他。

メニシコフ、エム・オ（一八五九—一九一九）——ロシアの反動的評論家。一八七九年に文筆活動をはじめ、『ノーヴォエ・ヴレーミャ』（新時代）の協力者になった。十月社会主義革命後、ソヴェト権力にたいして積極的にたたかい、一九一九年に銃殺された。

メーリング、フランツ（一八四六—一九一九）——ドイツの労働運動のすぐれた代表者、ドイツ社会民主党左派の指導者・理論家の一人。歴史家、評論家、文芸学者。一八九一年にドイツ社会民主党に入党。ビスマルクに反対し、第二インタナショナルの隊列内の日和見主義や修正主義と積極的にたたかい、カウツキー主義を非難した。しかしその際に、日和見主義者と組織的に関係を断つことをおそれたドイツ左派と誤ちを共にした。国際主義を一貫して擁護し、十月社会主義革命を歓迎した。一九一六年から革命的な「スパルタクス団」の指導者の一人となり、ドイツ共産党の創立に顕著な役割をはたした。

主著——『レッシング伝説』、一八九三年。『ドイツ社会民主党史』第一—四巻、一八九七年。『カール・マルクス伝』、一九一八年。その他。

メルシエ、ルイ・セバスティアン（一七四〇—一八一四）——フランス革命時代に多方面で活動した文学者。国民公会（コンヴェント）の一員。革命前夜のパリ社会を描写した作品『パリの絵』で知られている。

メンガー、アントン（一八四一—一九〇六）——オーストリアの法学者、いわゆる「法曹社会主義」の代表者の一人。一八七七年からヴィーン大学教授。

主著——『労働全収権史論』、一八八六年。『民法と無産の庶民階級』、一八九〇年。その他。

モーガン、コンウィ・ロイド（一八五二—一九三六）——イギリスの心理学者、生物学者、哲学者。一八八四年からブリストル大学教授。その活動の初期には唯物論の立場にたっていたが、のちに唯物論からはなれ、イギリスの現代ブルジョア哲学の観念論的流派の

一つである「創成的進化」学派の代表者となり、世界にはある「内在的な力」が作用していることを認める必要性を論証し、この力を神と同一視した。

主著――『動物の生活と知能』、一八九〇―一八九一年。『比較心理学序論』、一八九五年。『創成的進化』、一九二三年。その他。

モレショット、ヤコブ（一八二二―一八九三）――オランダ生まれの科学者、哲学者。一八四七―一八五四年にハイデルベルヒ大学の私講師。一八五六年からチューリヒ大学、一八六一年からトリノ大学、一八七九―一八九三年にローマ大学の生理学の教授。俗流唯物論の主要な代表者の一人。機械論的な自然観と社会観を復活させた。生理学にかんする著書が数冊ある。

哲学上の主著――『生命の循環』、一八五二年。

ユシケヴィチ、ペ・エス（一八七三―一九四五）――ロシアの社会民主主義者、メンシェヴィキ。哲学上では実証主義とプラグマティズムに味方した。反動期には、マッハ主義の一変種である「経験記号論」でおきかえることにより、マルクス主義哲学を修正しようとした。一九一七―一九一九年にはウクライナでメンシェヴィキの雑誌『オプエディネーニエ』（団結）およびその他の反ボリシェヴィキ的出版物に協力した。その後、政治生活からはなれ、哲学文献の翻訳者として働いた。

主著――『経験記号論の観点からみた現代のエネルギー論』（『マルクス主義哲学についての概説』、一九〇八年、所載）。『唯物論と批判的実在論』、一九〇八年。『新思潮』、一九一〇年。『世界観と諸世界観』、一九一二年。

ユーバーヴェク、フリードリヒ（一八二六―一八七一）――ドイツのブルジョア哲学者。一八六七年からケーニヒスベルク大学の教授。その哲学的見解は唯物論に近かった。基礎的な『哲学史概説』（一八六二―一八六六年）で有名である。その他には、著作『論理学の体系……』（一八五七年）、『観念論、実在論、観念実在論』（一八五九年）がある。

ヨードル、フリードリヒ（一八四九―一九一四）――一八八五年からプラハ大学、一八九六年からヴィーン大学の哲学の教授。フォイエルバッハの追随者。倫理学を専攻し、これを宗教の影響から解放しようと努めるとともに、新しい「人類の宗教」を基礎づけようと試みた。A・ボーリンとともにフォイエルバッハの著作集の第二版を準備した。

主著――『近世哲学における倫理学史』、一八八二―一八八九年。『ルードヴィヒ・フォイエルバッハ』、一九〇四年。その他。

ライル、レジナルド・ジョン（一八五四―一九二二）――イギリスの自然科学者。雑誌『自然科学』一八六二年第六号に『「科学入門」についてのロイド・モーガン教授』という論文を発表して、ピアスンの観念論的見解を擁護した。

ラウ、アルブレヒト（一八四三―一九二〇）――ドイツの哲学者、フォイエルバッハの追随者。主著に『ルードヴィヒ・フォイエルバッハの哲学、現代の自然科学と哲学的批判』（一八八二年）、『感覚と思考』（一八九六年）、『人間悟性の本質』（一九〇〇年）その他がある。レーニンは『哲学ノート』でラウの『E・ヘッケルについてのF・パウルゼン』を論評している。

ラヴォアージエ、アントアン・ローラン（一七四三―一七九四）――フランスの化学者。一七七二年からパリ科学アカデミー会員、一七八五年からその総裁。エム・ヴェ・ロモノーソフとならんで、

化学変化にあたって物質の重さが変わらないという原理を確立するのに寄与した。燃焼過程を説明し、フロギストン〔燃素〕説のなりたたないことをしめした。哲学上ではフランス啓蒙主義者たちの唯物論的見解を支持していた。

ラグランジュ、ジョセフ・ルイ（一七三六—一八一三）——フランスの有名な数学者、物理学者。百科全書家の一人。解析力学、微分法での業績がすぐれている。

ラース、エルンスト（一八三七—一八八五）——ドイツのブルジョア的な実証主義の哲学者。一八七二年からストラスブルグ大学教授。アヴェナリウスとともに、主観と客観との不可分の結びつき（「原理的同格」）を論証し、客観を個人の意識または意識一般の内容とみなした。

主著——『カントにおける経験の類推』、一八七六年。『観念論と実証主義』、一八七九—一八八四年。

ラファルグ、ポール（一八四二—一九一一）——フランスおよび国際労働運動のすぐれた活動家。ゲードとともにフランス労働党を創立し（一八八〇年）、フランスにおける科学的共産主義の最初の支持者の一人として活動した。マルクスとエンゲルスの親友にして戦友。

一八六六年から労働運動に積極的に参加し、第一インタナショナルの会員になり、マルクスと知りあい、マルクス主義者になった。パリ・コミューンのとき、フランスの南部諸県から革命的パリを援助した。コミューンの敗北後、イスパニアとポルトガルに亡命し、コミューン戦士の大赦後フランスに帰国した。労働党の機関紙『レガリテ』〔平等〕の編集者となる。第二インタナショナル内の日和見主義とたたかい、ベルンシュタイン派を批判した。経済学、哲学、歴史、言語学の領域におけるマルクス主義思想を擁護・宣伝し、才能のある批評家として活躍したが、農民問題、民族問題、社会主義革命の課題にかんする問題で若干の理論上の誤りをおかした。

ラファルグと彼の妻ラウラ（マルクスの二女）は、人間は年をとると革命の役にたたなくなるという考えから、自殺した。

ラフメートフ、エヌ（ブリュム、オ・ヴェ）（一八八六生）——ロシアの社会民主主義者、メンシェヴィキ、のちに挑発者。文筆活動にたずさわり、哲学上のテーマについて執筆した。ラトヴィア地方社会民主党の編集委員会委員になった。一九〇九年七月からリガ保安部の秘密スパイになっていた。一九一七年に暴露されて、刑務所に拘禁されたのち、国外に追放された。

ラポポール、シャルル（一八六五生）——フランスの社会主義者。マルクス主義哲学を修正し、そのかどでポール・ラファルグにきびしく批判された。哲学と社会学にかんするいくつかの著作の著者である。

ラムゼー、ウィリアム（一八五二—一九一六）——イギリスの化学者、物理学者。一八八〇年からブリストル大学、一八八七年からロンドン大学教授。ペテルブルグ科学アカデミーの名誉会員。有機化学と物理化学の領域での業績で有名である。ヘリウム、クリプトン、キセノン、ネオンなどの稀ガスを発見。

主著——『化学の体系』、一八九一年。『大気の気体』、一八九六年。『現代化学』、一九〇一年。『伝記と化学についての随筆』、一九〇八年。その他。

ラーモア、ジョゼフ（一八五七—一九四二）——イギリスの物理学者、数学者。一八八〇—一八八五年にグラスゴー大学教授。一八八五—一九〇三年にケンブリッジ大学教授。最も意義があるのは電

子論についての彼の業績である。
主著――『エーテルと物質』、一九〇〇年。

ランゲ、フリードリヒ・アルバート（一八二八―一八七五）――ドイツの哲学者、主観的観念論者、新カント派の初期の代表者の一人。一八七〇年からチューリヒ大学、一八七二年からマールブルク大学教授。「生理学的」観念論の支持者であり、唯物論を偽造し、これが哲学理論として成りたたないことを証明しようと試みた。ブルジョア自由主義の立場から、労働運動の本質をゆがめ、資本主義を人間社会の「自然的な永遠の」体制とみなした。
主著――『労働問題、現在と将来にとってのその意義』、一八六五年。『唯物論史、および現在における唯物論の意義の批判』、一八六六年。

ランジュヴァン、ポール（一八七二―一九四六）――フランスの物理学者。一九〇九年からコレージュ・ドゥ・フランスの教授。一九三四年からパリ科学アカデミー会員。
主要な業績は、気体のイオン化、磁気、音響学にかんするものである。一九〇五年にはじめて物性の研究に統計的方法を適用する試みをしたが、それ以来この方法は物理学で広く適用されている。量子論と、とくに相対性理論の仕上げに積極的に参加した。ソ連邦科学アカデミー名誉会員、多くの外国の大学の名誉博士にえらばれた。
哲学上では徹底した唯物論者であり、現代物理学の達成の観念論的解釈に反対した。さまざまの進歩的組織の活動に積極的に参加した。一九四一年末、フランスの被占領期にゲシュタポに逮捕され、刑務所に拘禁されたのち、トロワイエ市に送られたが、一九四四年にそこからスイスへ脱走し、同年、解放されたパリに帰り、フランス共産党に入党した。

リカードー、デーヴィド（一七七二―一八二三）――イギリスの経済学者、銀行家。古典派経済学の最後の偉大な代表者。労働価値説を最初に体系的に発展させた。
主著――『経済学および課税の原理』、一八一七年。

リギー、アウグスト（一八五〇―一九二二）――イタリアの物理学者。一八七三年からボローニア工科大学教授。電気と磁気の領域での業績で有名である。哲学的見解からみれば自然発生的唯物論者であった。
主著――『物理現象の現代的理論』、一九〇四年。『物質の内部構造についての新しい見解』、一九〇七年。その他。

リービッヒ、ユストゥス（一八〇三―一八七三）――ドイツの有機化学の代表的学者、農業化学の創始者。哲学的見解では、シェリング派、形而上学者、活力論者。

リープクネヒト、ヴィルヘルム（一八二六―一九〇〇）――ドイツおよび国際労働運動の有名な活動家、ドイツ社会民主党の創立者・指導者の一人。一八四八―一八四九年のドイツ革命に積極的に参加し、革命の敗北後はじめにスイスに、のちにイギリスに亡命し、そこでマルクスとエンゲルスに親しくなり、彼らの影響をうけて社会主義者になった。一八六二年にドイツに帰国。第一インタナショナルの創立後、その革命思想の最も積極的な宣伝家の一人、インタナショナルのドイツ支部の組織者になった。一八七五年から生涯の終りまで、ドイツ社会民主党の中央委員であり、一八七六年から党の中央機関紙『フォールヴェルツ』（前へ）の編集責任者であった。一八六七―一八七〇年に北ドイツ国会議員、一八七四年以後に数回ドイツ帝国議会議員に選ばれた。議会の演壇を、プロイセン・ユンカーの反動的な内外政策を暴露するためにたくみに利用した。革命

的活動のかどで数回入獄した。第二インタナショナルの設立に活動的に参加した。マルクスとエンゲルスは彼を高く評価し、その活動を指導したが、同時に日和見主義分子にたいする彼の調停的な立場を批判した。

リープマン、オットー（一八四〇—一九一二）——ドイツの哲学者、初期の新カント派の代表的学者。はじめにストラスブルグ大学、のちにイェナ大学教授。その著書『カントとその亜流』（一八六五年）で「カントに帰れ」と力説したので有名である。

リュッカー、アーサー・ウィリアム（一八四八—一九一五）——イギリスの物理学者。一九〇一—一九〇九年にロンドン大学総長。地球物理学、電気理論、磁気理論の分野で主として研究活動をした。哲学上では自然発生的な唯物論者。

リール、アロイス（一八四四—一九二四）——ドイツの哲学者、新カント派。一八七三年からグラーツ、フライブルヒ、キール、ハレ、ベルリン各大学の教授。カントの学説を現代自然科学に適応させて「実在論的に」解釈しようと試みた。

主著——『哲学的批判主義と実証的諸科学にとってのその意義』、一八七六—一八八七年。

ルクレール、アントン（一八四八生）——オーストリアの反動的哲学者、主観的観念論者、内在論学派の代表者。信仰主義を擁護し、公然と唯物論に反対した。

主著——『バークリとカントによって開かれた認識批判の光にてらしてみた現代自然科学の実在論』、一八七九年。『一元論的認識論への寄与』、一八八二年。その他。

ルッカ、エミール（一八七七—一九四一）——オーストリアの著作家、カント主義の哲学者。

主著——『想像』、一九〇八年。『霊魂の限界』、一九一四年。ならびにレーニンが指摘している論文。

ルードネフ、ヴェ・ア　→バザーロフ、ヴェを見よ。

ルナチャルスキー、ア・ヴェ（一八七五—一九三三）——ロシアの職業的革命家、のちにソヴェトの著名な政治的・社会的活動家。九〇年代のはじめに革命運動に参加。ロシア社会民主労働党第二回大会以後はボリシェヴィキであった。ボリシェヴィキの新聞『フペリョード』（前進）、『プロレタリー』、『ノーヴァヤ・ジーズニ』（新生活）の編集部に入っており、第三、四、五回党大会に参加した。反動期にはボリシェヴィキから離れ、「建神主義」の宣伝をおこない、レーニンの批判をうけた。第一次世界戦争中には国際主義の立場にたっていた。一九一七年のはじめに「メジライオーネツ」（反レーニン・メンシェヴィキ同盟員）の仲間に入ったが、この仲間とともに第六回党大会で再入党をゆるされた。十月社会主義革命後、一九二九年まで教育人民委員、そののちソ連邦中央執行委員会付属学術委員会議長になり、一九三三年八月にはスペイン駐在ソ連邦全権代表に任命された。

芸術と文学にかんする一連の著作の著者である。

ルヌーヴィエ、シャルル（一八一五—一九〇三）——フランスの折衷主義的哲学者、新批判主義学派の第一人者。受けた教育からいえば数学者であり、一八九〇年から雑誌『哲学年報』に積極的に参加した。

主著——『現代哲学綱要』、一八四二年。『古代哲学綱要』、一八四四年。『一般的批判の随想録』、一八五四—一八六四年。『人格主義』、一九〇三年。その他。

ル・ロア、エドゥアール（一八七〇—一九五四）——フランスの

反動的な観念論哲学者。一九〇九年からサン・ルイの数学の教授、一九二一年からコレージュ・ドゥ・フランスの哲学の教授。ベルグソンの主観主義の追随者であり、プラグマティスト、新実証主義者である。哲学、自然科学、宗教の「有機的総合」を実現しようと試みた。

主著――『新実証主義』、一九〇〇―一九〇一年。『神の問題』、一九二九年。『直観的思考』、一九二九―一九三〇年。その他。

レイ、アベル（一八七三―一九四〇）――フランスの実証主義哲学者。一九一九年からソルボンヌの教授。自然科学の諸問題では首尾一貫しない自然発生的唯物論者であり、認識論ではマッハの立場に立っていた。

レーニンは、本書でレイの『現代の物理学者たちにおける物理学の理論』（一九〇七年）を取りあげたほかに、『哲学ノート』でレイの『現代哲学』（一九〇八年）をかなり詳しく抜き書きし、批評している。

レヴィ、アルベール――フランスのナンシー大学の哲学教授。

主著――『フォイエルバッハの哲学とドイツ文学へのその影響』、一九〇四年。『シュティルナーとニーチェ』、一九〇四年。その他。

レセヴィチ、ヴェ・ヴェ（一八三七―一九〇五）――ロシアのブルジョア的な実証主義哲学者。一八八〇―九〇年代に自由主義的ナロードニキに味方し、『ルースコエ・ボガートストヴォ』〔ロシアの富〕に寄稿した。彼は、コントの実証主義の狭さは認識論が仕上げられていないことにあると考え、新カント派とことに経験批判論の認識論にもとづいて古い実証主義を修正しようとした。主要な著作は三巻からなる著作集（一九一五年）に入っている。

レームケ、ヨハンネス（一八四八―一九三〇）――ドイツの観念論哲学者、内在論学派の代表者の一人。一八八五年からグライフスヴァルド大学教授。弁証法的唯物論と自然科学的唯物論に反対し、神を「実在的概念」であると説いて、宗教を擁護した。

主著――『一般心理学教科書』、一八九四年。『基礎学としての哲学』、一九〇〇年。『知識学としての論理学または哲学』、一九一八年。その他。

ロック、ジョン（一六三二―一七〇四）――イギリスの唯物論哲学者。その哲学上の主著『人間悟性論』（一六九〇年）で、基本的には唯物論的な感覚論的認識論を仕上げた。デカルトの生得観念説を批判したが、しかしそれとともに自分自身も（「第二性質」についての説、内的経験（反省）の解釈、などで）観念論へと逸脱した。すなわち、彼の唯物論は不徹底であり、唯物論と観念論とのあいだを動揺していた。

その著書『統治についての二つの論集』（一六九〇年）では、ブルジョア君主制的立憲国家の理論を仕上げたが、この理論は当時としては進歩的な意義をもっていた。彼は信仰と理性とを調和させ、「常識」にとってうけいれられる宗教を創ろうと試みた。ロックの形而上学的唯物論が不徹底であったこと、彼の宗教的見解や社会的見解に矛盾があったことは、この時代の知識に限界があったことによってばかりでなく、彼の政治的立場によっても制約されていた。すなわち彼は、エンゲルスの表現によれば、「宗教においても政治においても」、イギリスのブルジョア革命を完成した「一六八八年の階級的妥協の子」であった。彼の哲学の二面的な性格によって、唯物論者ばかりでなく観念論者もこれを利用する、という結果をもたらした。レーニンが書いているように、「バークリもディドロもロックから出てきた」のである。

ロッジ、オリバー・ジョゼフ（一八五一—一九四〇）——イギリスの物理学者。一八七九年からロンドン大学、一八八一年からリバプール大学教授。一九〇〇—一九一九年にバーミンガム大学の総長。物理学のさまざまの領域で一連の著書がある。その哲学的見解は観念論的、神秘主義的であり、唯物論に反対して、自然科学上の諸発見を宗教の擁護のために利用しようと試みた。

主著——『現代的電気観』、一八八九年。『生命と物質』、一九〇五年。『精神的世界の実在性』、一九三〇年。その他。

ロディエ、ジョルジュ（一八四八—一九一〇）——パリ大学の古代哲学史の教授。

ロパーチン、エリ・エム（一八五五—一九二〇）——ロシアの観念論哲学者、モスクワ大学教授、モスクワ心理学協会議長。一八九四年から観念論的な雑誌『哲学と心理学の諸問題』の編集者。彼の哲学的見解は、神秘主義者ヴェ・エス・ソロヴィヨフに近く、唯心論を説き、「霊魂の不滅」を基礎づけることを哲学の「切実な問題」の一つとみなし、霊魂を自由意志をもつ創造的原理であると解釈しようと試みた。

主著——『哲学の積極的課題』、一八八六—一八九一年。『近世哲学史』、一九〇五—一九〇八年。『哲学的性格描写と講演』、一九一一年。

ロベスピエール、マクシミリアン（一七五八—一七九四）——一八世紀末のフランス・ブルジョア革命のすぐれた指導者。ジャコバン党独裁政府（一七九三年六月—一七九四年七月）の首班。勇気と決断をもって革命的改造にあたり、内外の敵にたいする革命の勝利をたすけた。しかし、彼とその一派のブルジョア的限界性のために、貧農の利益を代表したエベール派（ジャコバン党左派）の革命的要求をおさえ、その指導者を処刑したので、人民大衆の支持を失い、孤立した。ジャコバン党独裁の弱化に乗じた反革命ブルジョア分子はクーデター（一七九四年七月二八日）をおこない、彼を処刑した。

ローレンツ、ヘンドリック・アントン（一八五三—一九二八）——オランダの物理学者。一八七八年からライデン大学教授。一九二三年からハーレム（ライデンの近く）研究所長。物質の電子理論を創りだし、一連の重要な電気現象と光学現象（とくに、ゼーマン効果）を説明し、新しい諸現象を予告した。運動する媒体の電気力学を仕上げたが、これは相対性理論を準備するのに重要な意義をもった。その哲学的見解は唯物論であり、物理学における観念論のさまざまな現われに積極的に反対した。

主著——『マックスウェルの電磁理論と運動する物体へのその適用』、一八九二年。『電子論と光の現象および輻射熱へのその適用』、一九〇九年。その他。

レーニン10巻選集　別巻Ⅱ

1972年11月13日第1刷発行
1980年3月15日第12刷発行

¥1300

編　者© 日本共産党中央委員会
レーニン選集編集委員会

発行者　平　智　享

発行所　株式会社　大　月　書　店

印刷　三晃印刷
製本　中条製本

〒113 東京都文京区本郷2-11-9 電話（813）4651 振替東京 3-16387